Григорий Поташенко

Староверие в Литве

Вторая половина XVII – начало XIX вв.
Исследования, документы и материалы

aidai

Староверие
в Литве

ГРИГОРИЙ ПОТАШЕНКО

Староверие в Литве

Вторая половина XVII – начало XIX вв.
Исследования, документы и материалы

aidai
2006

UDK 281(474.5)(091)
Po-221

Издание осуществленно при поддержке

Фонда науки и образования Литвы,

Министерства культуры Литовской Республики,

*Фонда Евгении и Леонида Пимоновых
помощи больным болезнью Альцгеймера,*

*Департамента национальных меньшинств и эмиграции
при Правительстве Литовской Республики*

и Анатолия Шалгунова

Рецензенты
д-р Надежда Морозова,
д-р Людас Йовайша

Редактор
Лариса Лавринец

Художник обложки
Томас Вишняускас

В оформлении книги использован
фрагмент иконы конца XIX – начала XX вв.
Святой Николай Чудотворец из собрания
Даугавпилсского краеведческого и художественного музея

ISBN 9955-656-30-1

© Григорий Поташенко, 2006

© Leidykla „Aidai", 2006

Посвящаю Ирене Поташенко

ВВЕДЕНИЕ

Первые староверы на территории нынешней Литвы, в то время на северо-западных землях Великого княжества Литовского, поселились во второй половине XVII в., а в начале XVIII в. началась их массовая иммиграция. Исход староверов из России был одним из итогов трагического раскола Русской православной церкви в середине XVII в. на последователей новых обрядов и сторонников старых обрядов, последовавших за ним религиозных гонений и социальных притеснений ревнителей староверия со стороны российских властей и господствующей православной Церкви. Относительная религиозная терпимость в объединенном государстве Речь Посполитая и экономические интересы местных дворян способствовали тому, что в течение второй половины XVII и в XVIII вв. на северо-западных землях ВкЛ сформировалось относительно многочисленное старообрядческое федосеевское общество.

В сравнении с первой половиной XVI в. религиозная ситуация в Речи Посполитой в XVIII в. существенно изменилась. Католики, бывшие доминирующим меньшинством до Люблинской унии в 1791 г., перед вторым и третьим разделами Речи Посполитой стали большинством (4, 66 млн. человек или 53, 3%), униаты составляли около трети населения (2, 6 млн. человек или 29, 5%), православные были почти редкостью (300 тысяч человек или 3, 4%), численность протестантов резко сократилась (150 тысяч человек или 1,7%; см. Korzon 1897, 216, 320). Число староверов разных направлений, достигавшее 100 – 180 тысяч человек, уступало лишь количеству иудеев, но сравнялось или, видимо, даже превысило численный состав протестантов и в несколько раз превзошло другие традиционные религиозные меньшинства – мусульман, караимов и армян.

Литовцев, белорусов, поляков, евреев, татар, караимов и русских в старой и новой Литве уже со второй половины XVII в. объединяет общая, хотя и несходная, история. Возникновение на территории Речи Посполитой во второй половине XVII и XVIII вв. новых старообрядческих обществ внесло дополнительный колорит и в многокультурное общество ВкЛ. В эпоху свертывания (ломки или трансформации) восточного христианства в Речи Посполитой староверие продолжило, оживило, а в случае поповцев, федосеевцев, поморцев и филипповцев преобразило православную традицию, но уже в формах русского древлеправославия. Наибольшее влияние старообрядческие общества оказали на великорусских эмигрантов и этим способствовали появлению новых форм православия и восточно-славянской культуры, вследствие которых на бывших землях Речи Посполитой на протяжении более чем трехсот лет формировались богатые традиции древлеправославия. В настоящее время Древлеправославная

поморская церковь (далее ДПЦ) является одним из девяти традиционных религиозных обществ Литвы (LR įstatymas 1995, 3), а русские староверы составляют одну из наиболее интегрированных групп многоэтнического литовского общества. Тем не менее, история староверия Литвы, особенно ее ранний и федосеевский периоды, по-прежнему остается малоисследованной в литовской и зарубежной историографиях.

ОСОБЕННОСТИ НАСТОЯЩЕЙ КНИГИ

Книга состоит из исследования и публикации документов и материалов, примыкающих к каждому ее разделу. В исследовательской части издания история федосеевского общества на северо-западных землях ВкЛ со второй половины XVII в. по 1823 г. осмысливается не только и не столько фактографически – как ход событий (в нем до сих пор остается немало "белых пятен"), но также аналитически – на фоне социокультурных, духовных и религиозных событий и в связи с ними. Конкретные цели работы заключаются в том, чтобы

– определить время и место возникновения старообрядческих общин на северо-западных землях ВкЛ, начиная со второй половины XVII и до начала XIX вв.;

– выяснить главные мотивы и факторы старообрядческой эмиграции из России в ВкЛ;

– проследить развитие религиозной жизни федосеевцев в ВкЛ и ход их полемики с поморцами и новоженами;

– раскрыть внутренние процессы в федосеевском обществе ВкЛ, происходившие в рассматриваемый период под воздействием политических, социальных, экономических и идеологических факторов, а также последствия этих процессов.

Поскольку основное внимание уделяется истории федосеевцев на северо-западных землях ВкЛ, следует сделать два ограничения и несколько пояснений. Во-первых, в данной работе рассматривается история беспоповцев, прежде всего федосеевцев, и становление их религиозной организации в ВкЛ. Известно, что на территории ВкЛ проживали как беспоповцы (федосеевцы, немного поморцев и филипповцев), так и поповцы. Однако основное внимание уделяется местным федосеевцам, развитие которых неразрывно связано со всей историей ДПЦ на территории современной Литвы (и, конечно, Белоруссии). С этим связано второе ограничение. В данной работе история федосеевцев прослеживается лишь на территории ВкЛ. Однако Речь Посполитая была дуалистическим государством и состояла из двух основных частей: коронных земель, т. е. территории Польского королевства, и ВкЛ; термины "Речь Посполитая" и "Польша и Литва" используются в данной работе в соответствии с установившейся в научной литературе традицией как идентичные. Кроме того, главное внимания уделено Виленскому и Трокскому воеводствам, а также Жмудскому (Жемайтскому) ста-

роству ВкЛ. Именно в северо-западной части ВкЛ возникали и развивались те федосеевские общины, которые затем стали брачными поморскими, действовали или действуют в настоящее время на территории современной Литвы и западной Белоруссии.

Такой ретроспективный принцип широко используется в современной научной литературе по истории староверия Польши (Iwaniec 1977; Jaroszewicz-Piereslawcew 1995), Латвии (Подмазов 1973; Podmazovs 2001), Белоруссии (Короткая 1992; Горбацкий 2004), Эстонии (Рихтер 1976; Пономарева б. г.), отдельных регионов России (Покровский 1974; Духовная литература 1999; Фишман 2003; Болонев 2004) и Украины (Таранец 2004). Кроме того, история старообрядцев-беспоповцев в Инфлянтах (т. е. Латгалии) и Курляндии (см. Заварина 1986; Подмазов 1970; Podmazovs 2001; Заволоко 1990), в Польском королевстве (см. Iwaniec 1977; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995) и на восточных землях Речи Посполитой (см. Лилеев 1895; Короткая 1992; Горбацкий 2004; Таранец 2004) изучена достаточно хорошо. История же федосеевства, как уже было сказано, на северо-западных землях ВкЛ во второй половине XVII – начале XIX вв. исследована еще недостаточно. В то же время именно на этой территории была сосредоточена значительная часть федосеевских общин того времени.

Историю староверия Литвы во второй половине XVII – начале XIX вв. трудно было бы понять, не разобравшись в расколе РПЦ в середине XVII в. Поэтому в первой главе этой книги автор стремился в общих чертах проследить нарастание напряжения между окормлением РПЦ и государства и ревнителями старого обряда и показать позднейшее разделение в староверии на поповство и беспоповство.

Автор старался в этой книге избежать употребления слова "раскол". В традиционной русской терминологии это слово носило отчетливую негативную окраску и является несправедливым в отношении староверия. Раскол, как отметили уже многие исследователи староверия, не был "отколом", отделением от РПЦ значительной части ее духовенства и мирян, а подлинным внутренним разрывом в самой Церкви, значительно обеднившим русское православие, и в расколе были виноваты обе стороны.

Федосеевство – одно из двух основных обществ старообрядцев-беспоповцев, не приемлющих брака – зародилось в Новгородском и Псковском краях. Основателем общества считается бывший диакон (по другим сведениям – дьячок) Крестецкого Яма Феодосий Васильев, который с 1699 по 1708 гг. проповедовал среди старообрядцев в Польше и Литве. Общество традиционно называется по его имени федосеевским (Старообрядчество 1996, 60), хотя в старообрядческих памятниках литературы XVIII–XIX вв. можно встретить и несколько иные формы этого названия: "феодосиевское", "феодосиево", "федосианское" (см. Житие, 10; Андреев 1869, 94; Любопытный 1863 а, 143). Видимо, возникновение более поздней формы названия "федосеевское" можно объяснить как следствие стяжения гласных: феодосеевское → федосеевское. Федосеевцы, проживавшие на территории Литвы, в течение XIX в. изменили некоторые радикальные положе-

ния своего учения, прежде всего о браке, и в результате сблизились с брачными поморцами, приняв в XX в. для своей Церкви название Старообрядческая поморская церковь, а позже, в 1990-х гг., – ДПЦ.

Староверы вообще не любили употреблять бытовые названия согласий (обществ), к которым они принадлежали, ибо исчерпывающей считали свою характеристику как истинных православных христиан или просто христиан. Термин "федосеевцы", обозначавший последователей учения беспоповского наставника Феодосия Васильева, постепенно превратился в общее наименование одного из обществ староверов-беспоповцев, которое в XIX – начале XX вв. обозначало уже несколько групп, не согласных между собой по некоторым менее значительным вопросам вероучения и богослужения[1]. Они иногда назывались московскими, польскими, рижскими, казанскими и другими федосеевцами. Принятие частью федосеевцев бессвященнословных браков, получившее окончательное соборное оформление в случае староверов-беспоповцев в Литве и большинства их в Польше после 1918 г., неизбежно приводило к практике церковных браков и к окончательному утверждению общего для Церкви термина "поморцы". Эта эволюция закрепится последующей официальной традицией: староверы Литвы во второй половине XX в. будут свое общество называть Старообрядческая поморская церковь, а ныне – ДПЦ. При этом староверы Литвы после 1918 г. будут считать себя прямыми предками и федосеевцев XVIII в., и фактически позднейших "польских федосеевцев".

С учетом этого сегодняшнего исторического самосознания староверов (поморцев) Литвы и ради исторической действительности и удобства предлагается, – при ясном понимании всей условности такого приема, – периодизация истории ДПЦ Литвы как общей для всего общества за все время его существования в старой и новой Литве – от второй половины XVII в. и до начала XXI в. Однако, поскольку история староверия в Литве была общей, но неодинаковой, один из ранних ее периодов (с 1710 по 1823 гг.) будет называться федосеевским и применительно к нему будет использоваться термин "федосеевцы". Другой термин "поморцы" в этой книге употребляется главным образом применительно к той части небрачных беспоповцев, авторитетным центром которых до конца 1820-х гг. оставалось Выговское общежительство (в 1798 г. выговцы все же признали новоженческие браки). Таким образом, термин "поморцы" обозначает и часть небрачных беспоповцев XVIII в., и сегодняшних брачных беспоповцев (иногда их называют

[1] С 1820–1830-х гг. польские и рижские федосеевцы постепенно приняли бессвященнословный брак, принимали новоженов на исповедь и в отличие от московских не сообщались с ними в молении и пище лишь в то время, пока семьи могли иметь детей. Московские федосеевцы остались безбрачными, а польских и рижских федосеевцев они принимали через шестинедельный пост (об этом подробнее см. Барановский, Поташенко 2005, 427–428). Казанские федосеевцы отказались молиться вместе с московскими, начиная с 1907 г., как только Преображенская община начала допускать новоженов на общее моление, а с 1923 г. – и на исповедь. К этому добавились различия и в богослужебных уставах (Старообрядчество 1996, 289).

новопоморцами в отличие от старопоморцев, т. е. небрачных беспоповцев)[2].

Цели настоящей работы соответствуют предмету истории христианской Церкви, что и предопределяет использование соответствующих методов исследования. Церковная история, как составная часть исторической науки, уже перешла от систематизации фактов и явлений прошлого в жизни Церкви (или метода индукции) к их объяснению и раскрытию процессов и тенденций развития (или использованию гипотетико-дедуктивного метода), а также придерживается, – и это особенно подчеркивается в современных исследованиях, касающихся религий, – требования нейтральности, объективности и понимания[3]. Учитывая предпосылки современных исследований феномена религий, например, разных направлений "новой истории"[4], религиоведения и социологии религии[5], по ме-

[2] Видимо, поэтому иногда в историческом самосознании некоторых староверов Литвы можно встретить неверное отождествление сегодняшних поморцев с небрачными поморцами XVIII в., прежде всего выговцами в Поморье, в то время как местные староверы, как известно, были на самом деле в основном прямыми потомками федосеевцев ВкЛ, а также в незначительной части – позднейших переселенцев из Курляндии, Лифляндии, Сувалкско-Сейненского региона и некоторых других внутренних губерний европейской части Российской империи.

[3] Понимание – специфический метод гуманитарных наук. О методических принципах и методах в подходе к изучению религий в религиоведении и истории религий см. Поснов 1991, 11–14; Beresnevičius 1997, 9–24. Г. Береснявичюс там же дает обзор исследовательских методов в западноевропейском (главным образом немецкоязычном) религиоведении.

[4] "Новая история", или то, что более узко называют историей менталитетов, у истоков которой стояла школа *Анналов* – журнала, основанного в 1929 г. во Франции Марком Блоком и Люсьеном Февром, занимается, помимо прочего, и вопросами религии, однако, под своим особым углом зрения. Понятие о предмете и методах истории менталитетов дают такие труды, как *Апология истории* М. Блока (1986), *Бои за историю* Л. Февра (1991), *Цивилизация средневекового Запада* Ж. Ле Гоффа (1992), *Понятие смерти в истории Западной культуры* Ф. Арьеса (Aries 1993). Как верно заметил Г. Бедуелл, история менталитетов научила историков Церкви одной важной вещи, которая до сих оставалась незамеченной ими. Он писал: "Мы имеем обыкновение рассматривать идеи философов и теологов в том виде, какой те приобрели на протяжении веков, не всегда представляя себе, каким количеством напластований они могли обрасти за то время. Представления того или иного времени, накладывая на оригинал свой отпечаток, способны преобразить его до неузнаваемости, что на практике чаще всего и происходит" (Бедуелл 1996, 41–42).

[5] Важность исследований по социологии религии для историка, в том числе историка Церкви, в более подробном рассмотрении вопроса отношений религии и общества, в классификации религиозных систем, одним из измерений которых является эволюция символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования или подход к спасению души, и, наконец, в разработке типологии религиозных организаций. Конечно, следует избегать исключительного использования каких-то одних методов, какими бы интересными и новыми они ни были, и суметь сохранить уравновешенность подхода. Среди множества исследований по социологии религии представление о ее методах формировали следующие: *Социология религии* и *Протестантская этика и дух капитализма* М. Вебера (1994; Weber 1997), *Социология религии* Р. Беллы (1972), *Социальная действительность религии* и *Священная занавесь. Элементы социологической теории религии* П. Бергера (Berger 1967; Berger 1990).

тодологическим соображениям избегающих решать вопрос об истине, в которых полем исследования является менталитет, определяющий индивидуальное и общественное поведение, или "мир религий", в данной работе самостоятельное федосеевское общество рассматривается как исторический факт существования части русского православия в ВкЛ уже во второй половине XVII – начале XIX вв. По мере необходимости в работе используется также сравнительный метод, позволяющий решать проблему условий деятельности и время появления федосеевских общин как в ВкЛ, так и в Курляндии, Инфлянтах и, конечно, России.

Церковная история не может быть изолирована от всеобщей и национальной истории. Однако между ними существует и значительное различие. Светская, гражданская история исследует социальное, политическое, культурное развитие общества, а церковная история изображает стремление людей (прежде всего на примерах мудрецов, святых и героев, выделяющихся из общей массы даже народа Божия) к вечной, небесной цели – спасению души. В ней должно проявить необходимую чуткость к тому, что в богословии иногда называют "трансцендентным коэффициентом" истории или, согласно терминологии социологии религии, "трансцендентным сигналом". Научное и объективное исследование религиозной жизни представляется некоторым исследователям терминологическим противоречием и актом насилия со стороны ученого, вторгающегося в непонятную для него область. Поэтому неудивительно, что в произведениях историков Церкви, создававшихся начиная с XVIII в. и вплоть до наших дней, возможно обнаружить множество самых разных перспектив рассмотрения этого предмета; они соответствуют различным концепциям, которым историки, споря между собой, подчиняли сам предмет своих споров[6]. Многие труды по истории РПЦ как со стороны историков патриаршей (синодальной) Церкви, так и со стороны староверов написаны с позиций апологетических, главной целью которых было обличение раскола, или богословских[7]. Апологетический подход (Макарий, Нильский, Плотников) не различает двух уровней: с одной стороны, анализа, который должен быть научным в меру имеющихся в ту эпоху в распоряжении исследователя возможностей, и, с другой стороны, давать богословскую

[6] Этот процесс, главным образом в западном христианстве, прослежен в пространном введении, которое католический монсеньор Г. Йедин поместил в многотомное коллективное издание по истории Церкви (History of the Church 1990, vol. 1, 1–56), также см. Бедуелл 1996, гл. 2.

[7] Среди первых следует отметить наиболее важные труды: *История русской Церкви* и *История русского раскола, известного под названием старообрядчества* епископа Макария (Булгакова) (он же 1889; он же 1996); *История русского раскола старообрядчества* К. Плотникова (он же 1911); *Семейная жизнь в русском расколе* И. Нильского (1869); *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века* С. Зеньковского (1995) и др. Среди старообрядческих сочинений необходимо отметить *Историю Церкви Христовой* И. Заволоко (он же 1990) и *Историю старообрядчества* И. Прозорова (он же 1933). Используя историографический подход, эти авторы по сути излагают свою, старообрядческую концепцию истории РПЦ и полемизируют с никонианскими историками, хотя и не с целью их всяческого опровержения.

интерпретацию событий или явлений религиозной жизни. В итоге, будучи дискредитированным, с научной точки зрения, апологетический подход оказывается столь же неубедительным, с точки зрения собственно богословской.

Считаться с возражениями против научного исследования религии необходимо в качестве первейшего шага любой попытки понять религиозные явления. Перефразируя американского социолога Р. Беллы, пытавшегося сочетать научный подход и мировоззренческую позицию исследователя, можно сказать, что речь идет об обязанности человека узнать как можно больше обо всем мироздании и о самом себе. Эта обязанность распространяется на все сферы познания без исключения, в том числе и на историю Церкви и историю религий. Такое утверждение является, видимо, составной частью присущей науке этики, хотя оно, может быть, примыкает к религиозному аспекту самой науки, потому что в этой обязанности есть что-то священное (см. Белла 1972, 265–266).

ИСТОЧНИКИ

В этой работе использованы как опубликованные, так и пока еще неизданные источники[8], которые были необходимы для решения поставленных задач. Все использованные источники по содержанию можно разделить на шесть основных групп: 1) полемические, исторические и богословские сочинения староверов XVIII и XIX вв., а также документы Высшего Совета ДПЦ в Литве; 2) постановления различных старообрядческих-беспоповских, преимущественно федосеевских, соборов и съездов; 3) документы центральных и местных правительственных учреждений; 4) инвентари имений разных владельцев ВкЛ; 5) устная традиция, а именно историческая память, литовских староверов; 6) словари соответствующих исторических эпох. Наиболее важные источники отдельных групп следует рассмотреть несколько подробнее.

Корпус различных старообрядческих сочинений является весьма внушительным. Однако значительное количество этих сочинений до сих пор остается неисследованным или еще мало изученным и неопубликованным. Неизданным до сих пор остается такой важный памятник, каким является апологетическое сочинение Ф. Васильева *Обличение*, в котором он подробно развивает идею пришествия духовного антихриста. В настоящей работе был использован анализ этого сочинения, выполненный синодальным историком П. Смирновым (он же 1909, 163–175). Для дополнения и уточнения сведений о событиях ранней истории федосеевства в ВкЛ, о федосеевских соборах и их решениях в XVIII и в первой половине XIX вв. ценным является также неопубликованное сочинение В. Золотова *Алфавит духовный*, которое хранится в рукописном отделе Библиотеки академии наук Российской Федерации в Санкт-Петербурге (БАН, собрание В. Дружинина, № 189), и синодальное издание *Увещания* 1840 г., фрагменты ко-

[8] Некоторые из этих источников впервые или повторно опубликованы в этой книге. В соответствующих случаях дается указание на номер опубликованного документа.

торого использовались в различных трудах (Прозоров 1933; Заволоко 1990) или приводились в старообрядческой литературе (Волович 1927; Волович 2002).

Данные *Алфавита духовного* в таком объеме в научный оборот вводится впервые. Анализируя текст *Дегуцкого летописца*, петербургский археограф Г. Маркелов впервые сообщил лишь некоторые сведения из этого сочинения Золотова (он же 1990, 174–176). Для уточнения места, времени и состава участников федосеевского собора в Гудишках в 1752 г. значимым является также пока неопубликованное послание стародубских федосеевцев, которое хранится в Древлехранилище им. В. Малышева Пушкинского Дома в Санкт-Петербурге (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25). Среди пока неопубликованных и малоизученных в историографии источников необходимо отметить также постановления старообрядческих соборов в Дегучяй 1823 г. (док. 116) и в Варково 1832 г., которые позволяют проследить серьезные изменения в федосеевском обществе на землях Речи Посполитой в 1820–1830-е гг. (БАН, Двинское собрание, № 34; ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22).

В середине XIX в. были изданы два сочинения Е. Васильева: *Житие Феодосия Васильева* и *Верования*. Они являются особенно ценными и в то же время недостаточно использованными в историографии. В этих сочинениях содержатся важнейшие сведения по истории раннего федосеевства, а также данные о биографии и богословских взглядах основателя этого общества Ф. Васильева (Житие 1869; см. док. 103; Васильев 1864; см. док. 108). Для выяснения начала и хода эмиграции староверов в ВкЛ во второй половине XVII – начале XIX вв., определения времени основания старообрядческих общин и деятельности наставников на литовских землях, а также важнейших событий внутренней жизни федосеевства совершенно незаменимым является *Дегуцкий летописец*, предполагаемым автором которого является москвич В. Золотов. В 1841–1853 гг. он жил в Дегучяй (Дегутях) близ Зарасай (Хронограф 2004; Маркелов 1990, 166–179; см. док. 47, 49, 58, 84, 104, 109, 112, 113, 115). В настоящей работе впервые приводятся систематизированные данные, полученные в результате анализа исторических сведений этого источника (подробнее об этом см. Морозова, Поташенко 2004). Это в значительной мере способствовало решению проблемы зарождения федосеевского общества на северо-западных землях ВкЛ в 1679–1823 гг.

В книге использован также ряд изданных сочинений выговцев, важных для изучения хода полемики между федосеевцами и выговцами и выяснения богословских взглядов некоторых деятелей федосеевства: послания А. Денисова *О федосеевцах*, *Послание на Ряпину мызу*, *Собрание о титле на кресте* (он же 1909 а; он же 1909 б; он же 1909 в), *Виноград Российскій* С. Денисова (он же 1906), *История Выговской старообрядческой пустыни* И. Филиппова (он же 1862), два послания П. Прокопьева (он же 1909 а; он же 1909 б), *О начале раздора феодосиевых с выгорецким общежительством* Т. Андреева (он же 1869). Данные, содержащиеся в списках староверческих общин Польши и Литвы, составленных в 1930-х гг. (см. Список старообрядческих общин 1930-е) и затем в 1990-х гг. (см.

Список ВСС 1992; Список старообрядческих общин), способствовали выяснению и дополнению сведений о возникновении старообрядческих общин на северо-западных землях ВкЛ в XVII–XIX вв. В настоящее время эти материалы хранятся в архиве Высшего Совета ДПЦ Литвы.

В 1898 г. П. Смирнов издал текст *Приговора или уложения новгородского собора 1694 года,* содержащего сведения о вероучении раннего беспоповства (Приговор 1898; см. док. 7). Большое значение для изучения взглядов раннего федосеевства и роста напряженности в отношениях между федосеевцами и выговцами имеет часть полемической и богословской переписки между руководителями этих обществ, опубликованная П. Смирновым в приложениях к его книге по истории староверия в первой четверти XVIII в. (он же 1909, Приложения, 001–077). Еще раньше, в 1752 г., были изданы постановления федосеевского собора в Гудишках, или так называемый *Устав Польский* (Устав Польский 1864; см. док. 110). Это особенно важный документ для изучения внутренней жизни федосеевского общества в Речи Посполитой в середине XVIII в. и становления его церковной организации.

Много ценных материалов о начале и ходе массовой эмиграции староверов из России в Польшу и Литву в конце XVII и в XVIII вв., затем в начале XIX в., о территориях, с которых они переселялись, и местах их распространения на северо-западных землях ВкЛ обнаружено в опубликованных и неопубликованных документах центральных и местных правительственных учреждений России. Среди актового материала основными являются указы Сената и российских царей о мерах, направленных против староверов в России и к предотвращению побегов и ликвидации их последствий, также утвержденные царями доклады кабинета министров (РГАДА, ф. 248, ф. 10; см. док. 33, 37, 50, 53–55, 57, 59; Акты исторические 1842; см. док. 14–15; ПСЗ; см. док. 16, 17, 19, 21, 22, 24–30, 32, 34, 38, 39, 42–45, 48, 56, 60 и др.).

К ним примыкают материалы текущего делопроизводства учреждений: резолюции кабинета министров на донесениях и экстрактах докладов нижестоящих чиновников; донесения, записки и доклады генерал-прокурора Сената, Синода, губернаторов, воевод, офицеров, послов, челобитные и донесения местных помещиков, описи канцелярии, акты и др. (СИРИО, т. 14, т. 75; см. док. 61–63; Археографический сборник 1870, т. 7; Акты 18 в.; см. док. 35; Собрание постановлений 1860; см. док. 23; Собрание постановлений по части раскола 1863; см. док. 41; РГАДА, ф. 248; LVIA, f. 752). Если эти опубликованные материалы, касающиеся переселения староверов за рубеж, были уже рассмотрены такими исследователями староверия как А. Заварина, В. Грицкевич, Е. Иванец, А. Горбацкий и др., то в нашей работе использованы новые архивные материалы из фонда Сената (РГАДА, ф. 248), которые позволяют более точно определить время начала массовой эмиграции староверов в Речь Посполитую, места их поселения в северо-западной части ВкЛ, а также выяснить места происхождения большей части старообрядцев-эмигрантов. Сведения о побегах в Польшу и Литву и постановления,

касающиеся староверия, содержатся также в следственных делах и решениях Синода и соборов РПЦ (ДАИ 1855; Собрание постановлений 1860; Акты исторические 1842; см. док. 4, 13–15).

В этой книге впервые приводятся архивные данные переписи русских в Виленской губернии, проведенной в 1826–1827 гг. местной администрацией (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 1–133). Эти сведения хорошо отражают социальное положение и отчасти миграционные процессы среди местных русских во второй половине XVIII и в первой четверти XIX вв. (см. док. 69–72; 92–100).

Дополнительные сведения о распространении староверов на землях ВкЛ, их хозяйственном и социально-правовом положении дают инвентари имений литовских дворян и других землевладельцев XVII и XVIII вв., часть которых была опубликована в 14, 35 и 38 томах *Актов, издаваемых Виленскою комиссиею для разбора древних актов* (Акты, т. 14, 35, 38; Описание 1897). Однако изученные инвентари имений – их просмотрено больше, чем это отражается в данной работе – дают пока лишь отрывочные сведения о русских (староверах) в северо-западной части ВкЛ и далеко не отражают массового и широкого их распространения в стране. Религиозное положение первых староверов на землях Речи Посполитой раскрывает расследование ветковских староверов комиссией под руководством П. Поятьева 1690 г. (Сборник статей 1900; см. док. 65). Вероятно, этот документ имел значение и для правового положения староверов других направлений в Речи Посполитой.

В работе приводятся новые данные из устной традиции местных староверов, сохранившей живые воспоминания о событиях столетней, двухсотлетней и даже трехсотлетней давности: времени основания деревни, общины, кладбища или сооружения храма (иногда явно неверные, поэтому эти материалы подлежат тщательной проверке). Эти данные в историографии до сих пор практически не использованы. Историческая память литовских староверов позволяет уточнить и дополнить сведения других источников о времени и месте возникновения их первых общин и мест жительства. Любопытнейшие материалы такого рода были собраны в личных архивах местных жителей (Личный архив Н. Куракина), в фонде Центрального Старообрядческого Совета Центрального государственного архива Литвы (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169) и, главным образом, во время летних экспедиций Группы по междисциплинарному исследованию старообрядцев Литвы при Вильнюсском университете в старообрядческие общины Литвы в 1996–1998 гг. (Материалы экспедиций 1996–1998).

Среди использованных нами энциклопедических словарей отметим сочинения старообрядческого писателя и историка П. Любопытного (1772–1848), которые он сам характеризовал так: "Важный и занимательный, духом истины и благочестием озаренный <...> каталог, или библиотика писателей староверческой церкви (он же 1863 а) и Трогательный, важный, истины и благочестия исполненный Исторический словарь 86 отменных и важных мужей староверческих церквей" (он же 1863 б). Значение его библиографических трудов для исто-

рии староверия весьма велико, хотя они изобилуют тяжеловесной риторикой и не лишены ошибок. Важно, что в своих словарях П. Любопытный дал не только характеристику деятельности и описание внешнего вида таких видных деятелей федосеевства как Феодосий и Евстрат Васильевы, но и оставил краткие биографические заметки о них и перечислил известные ему сочинения федосеевцев.

Публикации словарных изданий и материалов о староверии России и зарубежья, в частности о событиях и деятелях староверия в ВкЛ, в разных энциклопедиях более интенсивно проводятся лишь в последнее десятилетие (см. Старообрядчество 1996; Агеева, Мальцев, Юхименко, б. г.; Барановский, Поташенко 2005; Вяликае княства Лiтоўскае 2005, 113).

ИСТОРИОГРАФИЯ

До сих пор в литовской и зарубежной историографии не было специальных работ по истории федосеевского общества на северо-западных землях ВкЛ. Это обусловлено несколькими обстоятельствами. Прежде всего, к серьезному изучению русского староверия российские историки и богословы пришли двести лет спустя после церковного раскола середины XVII в. До 1850-х гг. работы о староверии, написанные представителями Русской "синодальной" церкви и российской исторической науки, имели лишь обличительные и миссионерские цели. Правда, уже тогда существовали многочисленные старообрядческие сочинения, изображавшие трагический для Русской церкви и русского общества конфликт и историю Церкви в целом с другой стороны. Как уже упоминалось выше, в 1841–1853 гг., видимо, В. Золотовым был составлен *Дегуцкий летописец*, который является оригинальным памятником старообрядческой историографической традиции (Хронограф 1990; Хронограф 2004). В этом сочинении собрано не только большое количество фактов, устные предания местных старожилов и очевидцев, местные летописные записи и личные впечатления, но и впервые более детально показана история формирования федосеевского общества, описаны некоторые стороны религиозной жизни и быта староверов на территории Речи Посполитой с 1659 по 1851 гг. Между тем до первого издания этого сочинения Г. Маркеловым в 1990 г. *Дегуцкий летописец* оставался почти неизвестным широким кругам литовского и русского общества, а его данные в историографии были использованы лишь частично.

Разрастание старообрядческих общин, укрепление старообрядческих церковных организаций и открытие российским обществом староверия как крупного религиозного и социального движения привели во второй половине XIX и в начале XX вв. к появлению обширной литературы о расколе Русской церкви в середине XVII в. и старообрядческом движении в целом. В этот период появились работы, касающиеся отчасти и нашей темы. Необходимо отметить две попытки изучения демографического и социально-политического положения литовских староверов и их прошлого российскими чиновниками. П. Корецкий в своей

статье *О раскольниках в Ковенской губернии* сделал демографическо-статистический обзор положения местных староверов в середине XIX в. и указал время возникновения или закрытия некоторых старообрядческих моленен в этой губернии (он же 1863). А. Станкевич в *Очерках возникновения русских поселений на Литве* коротко рассмотрел старые русские (в основном старообрядческие) поселения до конца XVIII в., но главное внимание уделил хозяйственному и правовому положению русских крестьян в Литве после 1863 г. (он же 1909).

В этот период появилось несколько работ по истории староверия, написанных историками и богословами синодальной Церкви и касающихся отдельных вопросов нашей темы. В 1854 г. известный историк Русской церкви митрополит Макарий Булгаков в книге *История русского раскола, известного под названием старообрядчества* выразил официальную церковную точку зрения на староверие (Макарий 1996). Он собрал большой фактический материал, в частности по истории раннего федосеевства и его религиозной жизни, но в старообрядчестве ничего, кроме "мрака, упрямства" и "невежества", не усмотрел. Традиционно отрицательный взгляд на староверов, хотя и с большей степенью осторожности в оценках причин возникновения и развития этого религиозного движения, можно обнаружить в трудах по истории русского староверия двух других синодальных историков – П. Смирнова (он же 1895) и К. Плотникова (он же 1911). В отличие от историков либерального, по преимуществу народнического, направления (поздний А. Щапов, И. Юзов, В. Андреев), с большим сочувствием относившихся к староверию как созвучной народничеству форме народного социального протеста, П. Смирнов рассматривал староверие как движение, возникшее "исключительно на религиозной почве, без всякой примеси каких-либо посторонних элементов, чуждых области веры и церкви". В своих трудах, посвященных идеологическому и догматическому развитию староверия второй половины XVII и первой четверти XVIII вв., он также анализировал решения старообрядческих новгородских соборов 1692 и 1694 гг., религиозные взгляды Феодосия и Евстрата Васильевых и ход полемики между федосеевцами и поморцами (Смирнов 1898; Смирнов 1909).

Изучая внутреннюю и внешнюю политику России XVIII в., С. Соловьев в своем монументальном труде по истории страны привел немало любопытных сведений об отношении российских властей к староверам, эмиграции русских в Речь Посполитую и их численности здесь, позволяющих раскрыть отношение к ним польско-литовских властей и дворян (он же б. г.; он же 1876, т. 19; он же 1964, кн. 12; он же 1965, кн. 13; также см. док. 66–67). Необходимо также отметить автора тщательных исследований по раннему федосеевству П. Иустинова, который в своих работах обратил внимание на вопрос о развитии федосеевского общества до 1771 г., обойденный историографией (он же 1906; он же 1910). Помимо этого он впервые более детально описал жизнь и деятельность Ф. Васильева, а также других видных представителей федосеевства. В центре внимания И. Нильского, профессора истории староверия Санкт-Петербургской духовной

академии, была семейная жизнь русских староверов (он же 1869). Несмотря на тенденциозность в оценке некоторых аспектов религиозной жизни староверов, в большом труде И. Нильского были достаточно подробно прослежены взгляды беспоповцев на брак в XVIII и в первой половине XIX вв., ход их полемики по этому вопросу и отношение российского правительства к формам семейной жизни старообрядцев; важным также является то, что в его работе были использованы ранее неопубликованные материалы.

В 1920–1930-х гг. в Литве, как и в других странах, серьезные исследования истории местных староверов в конце XVII – начале XIX вв. почти не проводились. В литовской историографии в этот период господствовал этноцентрический принцип. Это означало, что историки, изучая прошлое литовского государства, стремились, прежде всего, выявить вклад в его историю этнических литовцев и литовской культуры, а также влияние на эту культуру литовского языка. Сведения о происхождении староверов в Литве нередко ограничивались в их работах данными упомянутой выше книги А. Станкевича *Очерки возникновения русских поселений на Литве* и лишь отчасти – некоторыми результатами собственных исследований (см. Lietuvos istorija 1989; Šapoka 1934). В то же время в 1930-х гг. было опубликовано несколько книг, написанных самими староверами. Историк и видный деятель литовских поморцев И. Прозоров написал *Историю старообрядчества* (он же 1933). В 1937 г. знаток истории и культуры староверия И. Заволоко, впоследствии известный специалист по древнерусской книжности, издал в Риге свою *Историю Церкви Христовой* (он же 1990). Это были попытки систематизировать, с точки зрения самих староверов, накопленные данные и обобщить результаты исследований по истории всего староверия. В них тематически-сюжетное повествование начинается с дохристианских времен (И. Заволоко) или с начала христианства на Руси (И. Прозоров) и доводится до 1930-х гг. В этих книгах находим также краткие сведения о возникновении некоторых старообрядческих общин и их наставниках в Литве, Латвии и Эстонии в XVII–XIX вв. Авторы использовали такие малоизвестные в то время источники, как *Дегуцкий летописец* и *Увещание* (1840). Они впервые дали более детальный обзор религиозной жизни местных староверов во второй половине XVII и в XVIII вв. в контексте российского древлеправославия, чем это делалось до них. Кроме того, немало интересных сообщений о ранней истории местных староверов в 1920–1930-х гг. появилось в периодической печати поморских общин и организаций Литвы, Польши и Латвии, таких как *Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше*, *Китеж-Град*, *Родная старина*, опубликовавшая, например, статью А. Воловича "История староверия в бывшем Прибалтийском крае" с фрагментами о староверах в Курляндии и ВкЛ из книги *Увещание* (см. Волович 1927), и др.

В советский период (1945–1990) проблемы истории Церкви и духовной жизни продолжительное время вовсе не входили в программу научных работ и книги по этим проблемам практически не издавались, если они не были написаны с

точки зрения так называемого "научного атеизма". В подходе к изучению прошлого, в частности истории Церкви, господствовала советская интерпретационная модель. Ни одной книги по истории литовского староверия в этот период в Литве и за ее пределами опубликовано не было. В то же время работа по изучению местного староверия как феномена культуры (но не религиозного общества) велась не только в Литве. В 1952 г. О. Ганцкая провела этнографическое изучение русского старожильческого населения северо-восточной части Литвы, большая часть которого было старообрядческим (она же 1954). В 1960-х гг. значительная работа по изучению говоров староверов была проделана языковедами В. Немченко, А. Синицей, Т. Мурниковой и др., а в 1980–1990-х гг. эту работу продолжили М. Сивицкене, В. Чекмонас и Н. Морозова. Хотя упомянутых авторов и не занимали проблемы вероучения и деятельности старообрядческих общин, некоторые из них, тем не менее, затрагивали в своих исследованиях вопросы происхождения и переселения староверов на территорию ВкЛ (Немченко 1963; Сивицкене 1988; Чекмонас, Морозова 1998).

Среди исследований советского периода особенно следует выделить содержательную статью А. Завариной "Из истории формирования русского населения в Латвии во второй половине 18 – начале 19 века" (она же 1977), в которой используются многочисленные материалы из различных архивов. В своей более поздней книге А. Заварина также проследила формирование русских поселений в восточной Латвии во второй половине XVII и XVIII вв. (она же 1986). Она отметила, что проблемы эмиграции, распространения и формирования русских поселений в Латвии в этот период тесно связаны с историей староверов Литвы и отчасти Сувалкско-Сейненского региона. Некоторые данные о литовских староверах имеются в двух книгах А. Подмазова (он же 1970; он же 1973). Оба латвийских исследователя староверия отметили, что именно во время петровских преобразований прилив староверов, беглых крестьян, посадских и разных служилых людей из России в Речь Посполитую достиг огромных размеров, хотя они и не пытались определить приблизительную их численность за рубежом.

Некоторые вопросы бегства крестьян из России в Польшу и Литву, его социальные и экономические причины, а также политика царских властей по отношению к русским-эмигрантам фрагментарно затрагиваются в работах русских историков П. Алефиренко (она же 1958) и М. Белявского (он же 1965). Белорусский исследователь В. Грицкевич в двух своих статьях более подробно рассмотрел проблемы массовой эмиграции русских в ВкЛ и Инфлянты в XVIII в. и меры российского правительства по ее пресечению, основываясь на опубликованнах русских источниках (он же 1984; он же 1991).

Вопросы о немолении за государя федосеевского общества в XVIII – начале XIX вв. рассмотрены в статье новосибирского исследователя Н. Гурьяновой (она же 1984). Ее монография раскрывает сложный и противоречивый комплекс эсхатологических построений поморцев и федосеевцев, их отношение к государственной власти (Гурьянова 1988). Эта книга основана на широком круге

письменных источников и включает, например, федосеевское сочинение *Польских отец разсуждение о молении за властей*, позволяющее прояснить причины переселения гудишкских отцов в разные общежития в 1750-х гг. Разное отношение к государственной власти свидетельствует о том, что сами федосеевцы ВкЛ в середине XVIII в. спорили по вопросу о немолении за государя, хотя с конца 1730-х гг. большинство федосеевцев осуждало выговцев за отмену догмата немоления. При этом, как замечает Гурьянова, они не оспаривали возможности и необходимости моления за благоверного и благочестивого царя, но радикальность их взглядов определялась тем, что правящий государь таковым не считался (она же 1988, 86).

Историки русского зарубежья тоже внесли свою лепту в исследование церковного раскола и отношения государства к староверию, а также коснулись некоторых вопросов истории федосеевцев, в частности на землях ВкЛ. Прежде всего, отметим вышедший в 1964 г. в Лейдене на немецком языке солидный труд И. Смолича по истории Русской церкви синодального периода (русский перевод см. он же 1996–1997). Во второй части этой работы автор дает полезный очерк внутренней истории староверия и мер государства и Русской церкви против него, хотя некоторые его суждения чрезмерно критичны и неверны. Однако старообрядчество для этого историка – все же "раскол", нанесший "вред господствующей Церкви". Несмотря на свое внешнее отрицательное отношение к противникам никоновских исправлений, И. Смолич не только отметил крайне трагические последствия никоновских реформ, но и признал, что после Московского собора 1667 г., исключившего приверженцев старого обряда из господствующей Церкви, и указа российского правительства от 7 апреля 1685 г., признавшего "раскольников" врагами государства, история староверия становится формально и методологически "особенным ответвлением церковной истории" (он же 1997, 118). Помимо этого он был одним из историков, считавших, что ведущая роль среди беспоповцев перешла постепенно от поморцев к федосеевцам, которые во второй половине XVIII в. сумели прочно обосноваться в Москве и еще раньше действовали в Польше и Литве (федосеевское общежитие около Русаново в 1699–1708 гг., постановления Гудишкского собора 1752 г.). Это суждение наталкивает на мысль о более важном значении федосеевства в ВкЛ в истории староверов-беспоповцев до 1771 г., но И. Смолич его не развил.

Среди работ русских зарубежных ученых выделяется книга С. Зеньковского о русском старообрядчестве и духовных движениях XVII в. (1970), во многом замечательная и вслед за трудами Н. Каптерева, А. Бороздина, Е. Голубинского, позднего А. Карташева[9] утвердившая полный переворот в исследовании староверия. В книге прослеживается рост староверия и выделение в беспоповстве федосеевства (он же 1995). Заслугой Зеньковского является то, что он не только отошел

[9] А. Карташев в своей короткой, но проницательной статье "Смысл старообрядчества" дал несколько важных указаний о напряженной жизни староверов и сути староверия (см. *Сборник статей посвященных П. Б. Струве*, Прага, 1925).

от поверхностной точки зрения, представлявшей раскол следствием инертности малограмотного народа и наставлений упрямых "раскольнических" учителей, остававшейся долгое время популярной. Он впервые поставил социально-психологический и культурологический анализ духовных движений, связанных с расколом, на широкую источниковедческую базу и подчеркнул значительность в русской истории такого большого исторического явления как русский церковный раскол XVII в. Вслед за староверческими писателями и некоторыми российскими историками, начиная с середины XIX в., он также отметил, что, несмотря на гонения, русское староверие сыграло большую роль в духовном и общественном развитии русского народа. Кроме того, Зеньковский раскрыл смысл догматических положений новгородско-псковских беспоповцев и учения Феодосия Васильева. Он пришел к выводу, что, вслед за поповством, беспоповство является наиболее важным течением того духовного движения, которое известно под общим именем русского старообрядчества, но "весьма отличным от традиционного православия, эсхатологическим, с некоторым дуалистическим привкусом". В то же время он считает, что беспоповское движение весьма неточно называется старообрядческим (Зеньковский 1995, 490–495). В отличие от такой трактовки С. Зеньковским раннего беспоповства, особенно федосеевства, в этой работе федосеевское общество в ВкЛ (и ДПЦ в целом) рассматривается как неотъемлемая часть русского староверия и русского православия в целом. Несмотря на различия между РПЦ и ДПЦ, их объединяют такие важные моменты как признание одного и того же Писания; почитание одних и тех же отцов Церкви; осознание истории единой Русской церкви на протяжении почти семи столетий как общей и, наконец, "спасительная православная вера".

В польской историографии можно выделить несколько исследований по истории староверов на польских землях. В 1958 г. вышла статья филолога И. Грек-Пабисовой "Некоторые сведения о староверах, проживающих на территории Польши" (Grek-Pabisowa 1958, 135–150), а в 1983 г. – "Очерк истории старообрядцев в Польше", дающие короткий очерк истории местного староверия (Grek-Pabisowa 1999, 53–65). На основании данных исследований говоров русских староверов в Польше она считает, что предки современных поморцев были выходцами из псковских земель России и пришли на польские земли в конце XVIII в. через их опорные пункты в Курляндии, Виленском и Трокском воеводствах ВкЛ. Помимо этого она предполагает, что кроме федосеевцев в ВкЛ, а на рубеже XVIII и XIX вв. и в Сейненской провинции, появилось незначительное количество филипповцев. Однако утверждение о возможном групповом переселении филипповцев в Сувалкско-Сейненский край и затем в Восточную Пруссию представляется недостаточно обоснованным. Видимо, одним из оснований для этого послужило еще и то, что многих беспоповцев на землях Речи Посполитой и Пруссии действительно обобщенно и часто неверно называли "филиппонами" или "пилипонами".

Обстоятельная монография Е. Иванца *Из истории старообрядцев в Польше*

в 17–20 веке посвящена истории нескольких религиозных обществ, но главным образом беспоповцев, и исследованию элементов древнерусской культуры у местных староверов (Iwaniec 1977). Его книга насыщена большим фактографическим материалом и содержит обширный список использованной литературы. Для нашего исследования важно то, что Е. Иванец впервые дал достаточно подробный обзор хода эмиграции, возникновения старообрядческих поселений и общин на землях Польского королевства в XVII – начале XIX вв. Он проследил основные моменты религиозной жизни местных федосеевцев – они составляли основную группу среди прибывших тогда в Сувалкско-Сейненский и Августовский регион – и показал их тесную связь со староверами Курляндии, Лифляндии и Виленского воеводства ВкЛ. Вслед за Т. Кожоном Е. Иванец привел данные о ста тысячах староверов в Речи Посполитой перед первым разделом страны в 1772 г. Однако при определении численности староверов в Речи Посполитой такую цифру можно считать лишь нижней чертой, хотя многие польские специалисты, в отличие от русских современников и российской историографии, ориентируются на это круглое число.

Среди американской литературы по проблемам, рассматриваемым в этой книге, представляет интерес книга Р. Крамми *Староверы и мир антихриста: Выговская община и Российское государство, 1694–1855* (Crummey 1970). Следует отметить также исследование историка Р. Масси о Петре Великом, в котором прослеживаются причины и ближайшие последствия "великого раскола" и выявляется суть политики по отношению к староверам в начале правления Петра I (Massie 1980, 53–64[10]).

В конце 1980-х гг. и особенно после 1990 г. в Литве, как и в других странах бывшего СССР, возрос академический и практический интерес к изучению истории местного староверия и его культурному наследию. Среди работ по ранней истории староверия в Литве отметим статьи И. Егорова, тогдашнего председателя Высшего Старообрядческого Совета ДПЦ Литвы (он же 1990; он же 1991; он же начало 1990-х), и духовного отца И. Никитина (он же 1990).

Создание Группы по междисциплинарному исследованию старообрядцев Литвы (1996 г.; ныне Ассоциация исследователей старообрядцев Литвы) при Вильнюсском университете, членом которой является и автор этой книги, стало новым импульсом для изучения староверия в стране и за ее пределами. Расширилась география изучения, выявились преимущества междисциплинарного и сравнительного подходов. Стали появляться все новые исследования по истории отдельных старообрядческих общин и религиозных центров Литвы, а также в области языка, музыкальной культуры, фольклора, книжности и этнографии местных староверов[11]. В 1997 г. вышла краеведческая работа П. Блажявичюса *Староверы Рокишкского края*, способствовавшая уточнению места сооружения

[10] Автор выражает благодарность профессору А. Шидлаускасу за предоставленную возможность познакомиться с книгой Р. Масси (Massie 1980).

[11] Библиографию работ по староверию Литвы до 2001 г. см. Морозова 2001.

первого старообрядческого храма на территории нынешней Литвы.

В 1999 г. автор этой книги защитил в Вильнюсском университете докторскую диссертацию *Старообрядческая церковь в Литве в XVII – начале XIX века*. Эта работа, с исправлениями и дополнениями, легла в основу исследовательской части настоящей книги. Кроме того, в 1993–2004 гг. был опубликован ряд статей, касающихся переселения староверов из России в ВкЛ и его причин, их религиозного и социально-правового положения в ВкЛ (Potašenko 1993; Potašenko 2001; он же 1998; он же 2000; он же 2000 а; Морозова, Поташенко 2004).

Значительный вклад в изучение истории староверия Литвы (и Балтии в целом) внес знаток староверия и писатель В. Барановский (он же 2000; он же 2001; он же 2004). В своей новой книге *Вековые святыни. Из истории староверческих общин, храмов, кладбищ Зарасайской края* он дал краткий обзор истории старообрядческих общин в северо-восточном уголке Литвы и сведения о первоначальных местах расселения староверов (Барановский 2004). В 2005 г. Барановский совместно с автором этой книги издал первый в Балтии и Польше словарь, посвященный староверию в этих странах и охватывающий большой период – от второй половины XVII в. до наших дней (ими же написано большинство статей, хотя в словаре приняли участие еще 24 автора; см. Барановский, Поташенко 2005). Это издание содержит свыше 500 статей различного характера – от статей по истории староверия в Литве и о высших органах управления ДПЦ до справок о наставниках и толкований некоторых церковных терминов. Важно то, что в словаре собран и обработан огромный фактический материал, способствующий аналитическим исследованиям и позволивший представить синтез всего 170-летнего периода раннего староверия Литвы.

В 2004 г. было осуществлено второе издание *Дегуцкого летописца*, содержащее также совместную вступительную статью Н. Морозовой и Г. Поташенко (Хронограф 2004; они же 2004). Кроме того, некоторые исторические данные появились в старообрядческой периодической печати – журналах *Старообрядческий церковный календарь* (с 1996 г. разных издателей), *Китеж-Град* (1990, № 1–3) и др. Одним из итогов исследований по истории староверия в стране за последние пятнадцать лет является то, что все больше сведений о староверах Литвы попадает в новые серьезные работы по истории Литвы (см. Bumblauskas 2005; Krikščionybės Lietuvoje istorija 2006).

В Польше было сделано немало для дальнейшего изучения староверия, прежде всего, на польских землях. Польских ученых отличал серьезный интерес к истории восточного христианства, поэтому их привлекло и одно из ответвлений русского православия. Появились новые исследования по истории, книжности и языку русских староверов, прежде всего местных[12]. В 1995 г. польская

[12] Из польской литературы по этим вопросам стоит отметить работу А. Зелинской *Многоязычность староверов, проживающих в Польше* (Zielińska 1996), книгу У. Черняк *Религиозная культура старообрядцев в литературном измерении* (Cierniak 1997), сборник статей И. Грек-Пабисовой *Старообрядцы. Очерк истории, языка, обычаев* (Grek-Pabisowa

исследовательница З. Ярошевич-Переславцев издала интересную работу *Староверы в Польше и их книги* (1995), в которой использовала имеющиеся материалы, пополнила их новыми архивными данными и рассмотрела ряд малоизученных проблем. В первом разделе своей книги она, вслед за Е. Иванцем, также коротко изложила историю старообрядцев-беспоповцев на землях Речи Посполитой (Jaroszewicz-Piereslawcew 1995)[13].

Белорусские историки тоже внесли свою лепту в дальнейшее исследование русского староверия в ВкЛ. В 1992 г. появился первый коллективный труд по староверию в Белоруссии (см. Короткая, Прокошина 1992), дающий и короткий исторический очерк белорусского староверия. В 1999 г. историк А. Горбацкий в своей книге *Старообрядчество на белорусских землях* (Гарбацкі 1999; затем она вышла по-русски: Горбацкий 2004) рассмотрел некоторые проблемы истории, этнографии и культуры местного староверия в конце XVII – начале XX вв. Хотя Горбацкий коснулся деятельности федосеевцев в ВкЛ в общих чертах и в контексте других согласий, тем не менее, именно ему принадлежит заслуга введения в историографический оборот значительного материала по истории белорусских беспоповцев из Национального исторического архива Беларуси, отчасти архивов России и Литвы.

Некоторые данные об эмиграции староверов в северо-западные земли ВкЛ, соседствующие с Курляндией и Лифляндией, находим в третьей книге латвийского исследователя староверия А. Подмазова (см. Podmazovs 2001). Следует отметить большой рост академического и практического интереса к истории, литературе, общественной жизни, просвещению и этнографии русского староверия в Латвии после 1990 г.; в значительной мере этот подъем обязан тому вкладу, который в него внесли сами староверы[14].

1999), новое содержательное исследование Е. Иванца *Жизненный путь Константина Голубева от старообрядчества к православию* (Iwaniec 2001).

[13] В специальном разделе этой книги представлены исследования деятельности старообрядческих типографий в Речи Посполитой в XVIII – начале XIX вв. и их издательские программы. З. Ярошевич-Переславцев считает, что в рукописных и печатных книгах староверы сознательно продолжили и самобытно развивали древнерусскую культуру, внося тем самым значительный вклад в развитие искусства книги. В 2003 г. вышла ее новая книга *Кириллические издания типографий Великого княжества Литовского в XVI–XVIII вв.*, также посвященная старообрядческим изданиям в ВкЛ (Jaroszewicz-Piereslawcew 2003).

[14] Из латвийской литературы по этим вопросам выделяются сборник статей и материалов, посвященных 100-летию И. Заволоко, *Памяти Заволоко Ивана Никифоровича*, редактор о. Иоанн Миролюбов (Рига, 1999), книгу А. Гузика и А. Жилко *Старообрядческие храмы Даугавпилса* (Даугавпилс, 1999), исследование Т. Фейгмане *Русские в довоенной Латвии. На пути к интеграции* (Рига, 2000), включающее обзор общественно-политической деятельности староверов и их обществ в 1920–1930-е гг., книгу В. Никонова *Резекне: Очерки истории с древнейших времен до апреля 1917 года* (Рига, 2002), содержащую очерк Кладбищенской и других федосеевских общин этого города, и его материалы по ранней истории староверия Латгалии в словаре *Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь* (см. Барановский, Поташенко 2005),

После развала СССР в 1991 г. в России вышло огромное количество книг по расколу РПЦ в середине XVII в. (см. док. 10, 11 и комментарии к ним) и истории староверия разных направлений. Особое место в современной российской историографии, в частности по расколу Русской церкви XVII в., занимает так называемая семиотическая школа, в методологическом отношении основывающаяся на идеях Ю. Лотмана и Б. Успенского о "знаковых системах" В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как смена различных знаковых систем, и с этой точки зрения исследуется эволюция общественных представлений. Для описания языка (этот термин понимается семиотиками здесь не в узком – лингвистическом, а в широком – семиотическом смысле) некоторого общества особенно показательны конфликты, обусловленные столкновением разных языков по отношению к одной и той же действительности и обнаруживающие вообще неадекватное восприятие одних и тех же событий (см. Лотман, 1, 1992, особенно 464–479; Успенский, 1, 1994, 9–50).

Для того, чтобы адекватно понять сочинения ранних староверов, надо постараться прочитать их глазами сторонников старой веры, а не церковной оппозиции или людей XIX и XX вв. Только таким образом, считает Успенский, можно избежать упрощения, анахронизма и модернизации. Начавшая проникать в Россию в XVII в. барочная культура с ее сложной и утонченной системой метафор требовала "конвенционального (т. е. условного) отношения к знаку". Однако в то время массы русского населения воспринимали такие метафоры буквально. Так, русские часто не понимали условность панегириков царю; в панегириках, создаваемых в России выходцами из украинских и белорусских земель, воспитанными в барочной культуре, царь мог именоваться "богом". Для русских традиционалистов это было кощунством и дикостью. В этом Успенский и видит психологическую основу русского староверия. С точки зрения столкновения двух культурных ориентаций он рассматривает и всю раннюю историю староверия. Глубинные изменения культурной системы XVII в., приведшие к появлению, борьбе и острому противостоянию культурных ориентаций, выразились в полемике между никонианами и старообрядцами. Особенность раскола в том, что он был вызван не собственно догматическими, а обрядовыми, филологическими и культурными в широком смысле слова разногласиями, которые – и это особенно подчеркивает Б. Успенский – могли восприниматься как разногласия богословские. Поэтому церковный раскол может рассматриваться как культурный конфликт (он же, 1, 1994, 333–367; см. док. 10). Из острого культурного конфликта

работу З. Зиминой *Старообрядцы Екабпилса. Люди. Годы. События. XIX–XX вв.* (Рига, 2003). Кроме того, отметим любопытные сборники статей, содержащие материалы конференций последних лет: *Русские в Латвии*. Вып. 3. *Из истории и культуры староверия*, редактор-состовитель Ил. И. Иванов, Рига, 2002; *Наследники Византии* (*Материалы научно-просветительной конференции "История старообрядчества Балтии: истоки и современность", посвященной 550-летию падения Византии. 15 августа 2003 г., Даугавпилс*), Даугавпилс, 2004; *Староверие Латвии*, отв. ред.-сост. Иванов Ил. И., Рига, 2005.

вытекает глубина, долговременность и напряжение самой религиозно-культурной жизни и фактически противостояния в русском православии после раскола XVII в., обремененного прямым – и, конечно, пагубным и бесперспективным в делах культуры – вмешательством царского правительства, поддержавшего никоновские реформы. Это наталкивает на мысль о какой-то почти непреодолимой неизбежности церковного раскола в условиях столь больших культурных, по сути богословских, разногласий в русском обществе второй половины XVII в. и сильного давления гражданских властей, требующих от ревнителей старой веры беспрекословного повиновения официальной Церкви[15].

Со своей стороны В. Живов в короткой, но замечательной статье дал несколько важных указаний о росте разногласий среди духовенства в Русской церкви и напряженной религиозной жизни староверов в связи с глубокими изменениями русской культуры XVII в. (он же 1996, 460–485; подробнее о ней комментариях к док. 10, примечание 151).

В вышедшей в 1997 г. книге религиозно-общественного деятеля, московского федосеевца, кандидата философских наук М. Шахова *Философские аспекты староверия* впервые приводится анализ философской значимости старообрядческой доктрины XVIII в. (он же 1997). В ее первой части дается краткий очерк истории Русской церкви в X–XVII вв. и затем истории староверия, в частности федосеевства (см. док. 11). М. Шахов справедливо отметил, что староверие является генетически связанным с общими философско-мировоззренческими представлениями традиционного православия. Кроме того, он отдал должное значительной роли Феодосия Васильева и братьев Андрея и Симеона Денисовых в решении возникших перед беспоповцами задач организации своей церковно-богослужебной практики и необходимости ее догматического обоснования. Позже в своей книге *Старообрядческое мировоззрение* Шахов выделил общие важные особенности староверческого мировоззрения и показал, что староверы отвергли никоновские реформы по причине того, что в ней увидели не просто изменение, но искажение, разрыв с православной традицией (Шахов 2001).

Однако история староверия в ВкЛ, за исключением Ветки, менее интересовала российских исследователей. И это отчасти понятно, так как вопросы зарубежного староверия имеют второстепенное значение в программах научной работы и издательств России. Все же специалист по древней русской литературе Г. Маркелов в 1990 г. впервые издал найденную им еще в 1973 г. рукопись *Дегуцкого летописца* (Хронограф 1990) и написал добротную статью к этому изданию исторического памятника (он же 1990). Именно ему принадлежит честь введения в историографию фигуры предполагаемого автора *Дегуцкого летописца* москвича В. Золотова. Совсем недавно известный исследователь русского староверия Е. Юхименко провела сравнительный анализ двух крупнейших памятников ста-

[15] Признавая плодотворность семиотического подхода Б. Успенского, некоторые современные исследователи староверия критически относятся к нему (подробнее об этом см. комментарии к док. 10).

рообрядческой литературы – Выго-Лексинского и Дегуцкого летописцев, – отметив, что по своей общественной роли последний стоит выше первого (она же 2005). В третьем выпуске *Словаря книжников и книжности Древней Руси* Н. Понырко дает краткое, но содержательное описание биографии Ф. Васильева (Понырко 2004).

В России было сделано немало для дальнейшего изучения старообрядческого книгопечатания в Речи Посполитой (см. Вознесенский 1996; Вознесенский, Мангилев, Починская 1996). Важная работа по эмиграции и реэмиграции русских и миграционным движениям россиян в России принадлежит демографу В. Кабузану (он же 1996), но его работа требует уточнения и существенного дополнения в том, что касается эмиграции русских в ВкЛ, а также в Курляндию и Инфлянты, особенно во второй половине XVII и первой половине XVIII вв. Поэтому более детальный очерк переселения староверов из России в ВкЛ, особенно в северо-западную его часть, анализ породивших его факторов и численности в историографии до сих пор отсутствуют[16]. О. Ершова написала хорошую статью об отношении государства к староверию в XVII – начале XX вв. (она же 1998), а А. Ряжев – о государственной политике по отношению к старообрядцам переселенцам из Речи Посполитой во второй половине XVIII в. (он же 1994).

Из других иностранных работ, прежде всего, выделяется содержательное эссе американского историка Р. Крамми "Староверие как народная религия: новые подходы", в котором он переосмысливает теоретические подходы к изучению истории и культуры русского староверия в контексте современных дискуссий о народном христианстве в Европе (Crummey 1991). Он допускает, что староверие можно рассматривать не как единую "культурную систему", а как ансамбль взаимодействующих культур, поскольку следует учитывать различия в социальном происхождении, уровне образования и культурных предпочтениях среди староверов. При этом особенности этих культур зависят от социальных и религиозных условий, исторических обстоятельств, от уровня образованности мужчин и женщин, которые создают и выражают эти культуры, а также от конкретного религиозного общества (согласия)[17]. Помимо этого он считает, что утверждение о староверии в XVII в. как движении, имеющем широкую народную поддержку, остается все еще дискуссионным: по мнению некоторых американских исследователей, лишь с ответом на жесткую политику Петра I следует

[16] В книге В. Ионцева, Н. Лебедевой, М. Назарова, А. Окорокова *Эмиграция и репатриация в России* (Москва, 2001) миграционные процессы русских из России в Речь Посполитую и обратно в XVII–XVIII вв. также почти не нашли отражения.

[17] Таким образом, например, принятие бессвященнословных браков в федосеевском обществе Литвы в 1820-х гг. объяснимо не только лишь как следствие внутренних дискуссий среди федосеевских наставников и книжников с новоженами, но еще и как результат влияния умеренной части "низов", т. е. той части федосеевцев, которые реально состояли в браке. Кроме того, важным обстоятельством были более благоприятные условия для староверов при Александре I и неоправданные надежды некоторых беспоповцев на признание гражданской властью их браков, зарегистрированных наставником.

связывать возникновение сплоченного старообрядческого движения, а предшествующий период был лишь временем его возникновения, причем раздробленного в организационном и географическом отношении[18].

Здесь, конечно, указаны наиболее важные труды по истории староверов-беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ или исследования, непосредственно затрагивающие этот вопрос, а также лишь некоторые заметные работы по расколу Русской церкви XVII в., так как разбор всех более значительных книг и статей по этим вопросам потребовал бы отдельной большой статьи.

Все же многие стороны ранней истории староверия Литвы до сих пор не вполне ясны, и историкам придется немало поработать над их выяснением. В данной работе, как уже было отмечено выше, автор стремился как можно более детально определить причины и мотивы эмиграции староверов из России в Речь Посполитую, проследить возникновение и рост федосеевского общества на северо-западных землях ВкЛ в указанный период и, наконец, выяснить религиозное и социально-правовое положение староверов в стране. Кроме того, в книге раскрываются особенности формирования и церковной организации федосеевцев, определяется, из каких мест и регионов России эмигрировали староверы и где расселялись, а также приводятся данные об их численности.

* * *

Исследовательскую часть этой книги дополняет публикация документов и материалов по расколу РПЦ XVII в. и истории староверия на северо-западных землях ВкЛ, которые помещены в конце каждого из пяти разделов книги. Отдельные документы и материалы объединяются в группы, с одной стороны составляющие смысловую единицу, с другой – соответствующие принципу хронологической последовательности в подаче материала. Каждая такая подборка тематически связана с конкретным исследованием, к которому она примыкает, и в котором имеются также ссылки на номер определенного документа (например, в разделе "Перемены в беспоповстве и федосеевский собор в Гудишках (1752)" делается ссылка на док. 110, т. е. на постановления собора в Гудишках 1752).

Большинство документов сопровождаются краткими комментариями, ставящими их в общий контекст, подчеркивающими их характерные черты и поясняющими текст. Буквы кирилловской азбуки, называемые "и десятиричное", "ять", "зело", "фита", "кси", "пси", "омега", йотированный "аз" и "юс малый", йотированное "есть" заменяются соответственно на *и*, *е*, *з*, *ф*, *кс*, *пс*, *о*, *я*, *е*; лигатура *оу* – на *у*; ъ в конце слова (например, *епископъ*) или внутри слова, не имеющий звукового значения (например, *бедъствующе*), опускается. Тексты, более близкие нам по времени, печатаются по современной орфографии, с сохранением некоторых морфологических особенностей и характерных написаний отдельных слов. Даты, указанные в документах по древнерусскому летоисчислению или по

[18] Об этом см. Crummey 1991, 701.

старому стилю (по юлианскому календарю), не переведены на современное летосчисление или на новый стиль. Все комментарии издателя (автора этой книги) в самом тексте документа выделяются ломаными скобками <>, ошибочные чтения и описки обозначаются указанием (так!), но не исправляются. Комментарии же самих авторов или прежних издателей в тексте документа помечены загнутыми скобками [ ].

Сборник состоит из пяти разделов и 116 документов и материалов. Первый раздел, относящийся к расколу РПЦ в середине XVII в. и раннему староверию, содержит одиннадцать документов и материалов. Старообрядческая точка зрения или, вернее, взгляды разных направлений старообрядцев на относительно сложную проблему раскола РПЦ XVII в., как известно, существенно отличаются от РПЦ, которая, оставаясь господствующей в России до 1918 г. и относительно влиятельной после 1991 г., всегда считала староверие "раскольническою" или подчиненной частью русского православия и стремилась, в конечном счете, фактически к подчинению староверов РПЦ (ныне Московскому патриархату). Именно в этой области старообрядческое (тоже не единообразное) и традиционное православное мышление сильно расходятся. Однако в XX в., особенно в последней его трети, в русском православии более заметной стала точка зрения либеральных историков и богословов, которые считают раскол разрывом в самой Русской церкви, а староверие – частью русского православия (А. Мень, С. Зеньковский и др.). Документы и материалы этого раздела (см. док. 1–11) отобраны так, чтобы показать точку зрения на никоновские реформы в РПЦ и их последствия как современников тех событий – староверов и православных реформаторов, так и известных в прошлом и в настоящее время русских исследователей – митрополита Макария (Булгакова), Н. Каптерева, С. Зеньковского, Б. Успенского и М. Шахова.

Документы и материалы второго раздела (док. 12–64) в основном показывают трагедию российского староверия XVII–XVIII вв. – репрессии, преследования, ограничения деятельности, и неуверенные попытки российского правительства после 1761 г. улучшить социальное положение староверов. Кроме того, этот раздел содержит группу документов, отражающих масштаб, ход и причины бегства и эмиграции староверов из России в Речь Посполитую. Третий раздел содержит восемнадцать документов и материалов; они показывают религиозное и социально-правовое положение староверов, а также их численность в ВкЛ (док. 65–82). В некоторых материалах этого раздела отразилось значение староверческого вопроса в международной политике в Восточной и Центральной Европе XVIII в. В четвертом разделе опубликовано девятнадцать документов, раскрывающих религиозное положение староверия в России, (ре)эмиграцию и социально-правовое положение староверов в Виленской губернии в 1795–1825 гг., т. е. на бывших северо-западных землях ВкЛ, присоединенных к Российской империи в 1795 г. (док. 83–102). Пятый раздел содержит четырнадцать документов и материалов, которые показывают формирование и развитие федосеевского общества

в ВкЛ, его церковную жизнь и полемику местных федосеевцев с поморцами и новоженами (док. 103–116).

Это первое собрание документов и материалов, в основном, о староверии в России и отношении к нему государства, эмиграции приверженцев старой веры в Речь Посполитую и истории староверов-беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ с середины XVII в. по 1823 г. Оно предназначается для исследователей староверия и академического употребления (прежде всего, важны впервые опубликованные материалы, тематическая подборка российских законодательных актов, относящихся к староверам и их эмиграции на запад, и постановлений федосеевских соборов и съездов в ВкЛ), а также обращено ко всем интересующимся историей староверия, в частности раннего федосеевства. Безусловно, значительная часть данных документов и материалов публиковались в России в XIX и XX вв. В этом собрании помещено немало документов, взятых из печатных источников: *Полное собрание законов Российской империи*, *Сборник Императорского русского исторического общества*, *Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской* (1990; 2004) и др. Однако некоторые важные документы были публикованы в редких и труднодоступных изданиях. Поэтому неудивительно, что о существовании некоторых из них не было известно даже любознательным и опытным исследователям староверия Речи Посполитой[19].

Другую часть сборника составляют материалы, извлеченные из исторических исследований разных авторов и дающие представление о религиозном и правовом положении староверов в России и ВкЛ. Кроме того, здесь предлагаются неопубликованные архивные материалы, основная масса которых выявлена в фондах Российского государственного архива древних актов в Москве, Древлехранилища В. И. Малышева в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук в Санкт-Петербурге, Центрального государственного архива Литвы, Государственного исторического архива Литвы и Высшего Совета ДПЦ Литвы в Вильнюсе.

Этой подборкой документов составитель восполняет существующий пробел в издании государственных и архивных материалов по истории староверия в Литве во второй половине XVII – начале XIX вв., поскольку подобного сборника прежде не было. Вполне понятно, что не все многообразные явления малоизученного 170-летнего периода истории староверия Литвы могли получить в этом издании достаточно полное освещение. В намерения составителя входило дать исследователям тематически систематизированную подборку документов по раннему и федосеевскому периоду истории староверия в старой Литве, которая основана на авторской периодизации и интерпретации истории, главным образом, литовских староверов. В то же время книга дает широкому кругу читателей – посредством хрестоматии – живое впечатление атмосферы тех вре-

[19] В качестве примера можно назвать материалы из *Сборника статей "Могилевских Губернских Ведомостей"* (Могилев, 1900) о расследовании ветковских староверов комиссией под руководством П. Полтьева 1690 г.

мен, достаточно полное представление о борьбе староверов за свое выживание в мрачную эпоху преследований в России, о мотивах и ходе их эмиграции в ВкЛ, в котором им пришлось пережить отчасти вынужденный, отчасти добровольный, порой мучительный, процесс адаптации в другом обществе и в новых условиях строить и развивать свою религиозную и повседневную жизнь.

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ СТАРОВЕРИЯ В ЛИТВЕ

Хронологически история старообрядцев Литвы в этом издании охватывает период, начинающийся с поселения первых староверов на северо-западных землях ВкЛ в 1660–1670 гг. и заканчивающийся в 1823 г., когда в Дегуцком приходе были приняты метрические книги о бракосочетавшихся. С этого года федосеевцы начали вводить у себя церковный брак, что свидетельствовало о серьезных переменах в учении и практике местного федосеевства. Признание бессвященнословного брака знаменовало конец собственно федосеевского и начало нового федосеевско-поморского периода истории староверия на северо-западных землях ВкЛ.

Вопрос о периодизации истории староверия в Литве и вообще в балтийских странах ранее в историографии обстоятельно не рассматривался. В некоторых исследованиях и отдельных статьях высказывались лишь отдельные суждения по этой проблеме. Периодизация истории всего староверия дается в *Истории старообрядчества* И. Прозорова. Эту историю он разделил на следующие периоды: 1) 1652–1667 гг.: противостояние “новинам”; от начала патриаршества Никона до собора, положившего клятву на старину; 2) 1667–1762 гг.: мученический период, когда старообрядцы испытывали наиболее жестокие притеснения; 3) 1762–1823 гг.: послабления и частичная легализация старообрядчества; 4) 1823–1862 гг.: второй период притеснений, разорение старообрядческих монастырей; 5) 1862–1904 гг.: второй период некоторых послаблений; 6) 1904–1917 гг.: освобождение, повсеместное строительство храмов и основание новых или открытие ранее запрещенных общин; 7) 1917–1933 гг.: период полной свободы вероисповедания и уравнения старообрядцев с другими религиями за границей и борьба с безбожниками в России (Прозоров 1933, 4–5). В основу деления истории староверия здесь положено отношение государства к старообрядчеству как вероисповеданию. В других исследованиях по истории староверия излагается тематически сюжетное повествование в рамках общеполитической истории России и других стран (см. Заволоко 1990). Нередко эта история писалась и пишется как развитие разных направлений староверия, их главных духовных руководящих центров, а также как ход разрешения важнейших вопросов вероучения и церковной практики (см. Смирнов 1895; Макарий 1889; Никольский 1990; Краткая история 1989).

Обычно прошлое староверия в балтийских государствах, как и в Польше и Белоруссии, излагается как история событий, связанных с судьбами соответствующих государств. Например, А. Подмазов в основу периодизации истории

ДПЦ в Латвии и отчасти во всей Балтии положил события политической истории и использовал советскую интерпретационную модель, согласно которой исторический процесс схематически делится на экономические формации, а двигателем истории является классовая борьба. Соответственно в истории староверия Латвии выделяютя следующие основные этапы: 1) старообрядчество (преимущественно беспоповство) в Латвии под властью Речи Посполитой с середины XVII до конца XVIII вв.; 2) старообрядчество при царизме в XIX и начале XX вв.; 3) годы буржуазной Латвии с 1920 по 1940 гг.; 4) советский период после 1945 г. (Подмазов 1973). Такая периодизация на первый взгляд кажется достаточно приемлемой. Однако А. Подмазов вынужден отступать от этой интерпретационной модели в своих поздних работах, хотя деление на пять (последний – после 1991) периодов и сохранилось (Podmazovs 2001).

В основу периодизации истории староверия в Литве положены события и процессы церковного развития с учетом изменения политической ситуации. Это естественно, поскольку Церковь на земле живет в тесной связи с судьбами пасомых ею народов. Принятие института брака в 1823 г. и богомолия за гражданскую власть, а позже стремление установить постоянно действующий орган церковного управления на Варковском соборе (1832)[20] были событиями исторически значимыми, они были началом нового этапа, а значит, и нового периода в истории местного староверия. Очевидно, что в данном случае начало новому периоду истории положили события не государственные, а чисто церковные, канонические.

Наиболее существенными этапами истории староверия в Литве являются: 1) ранний период – 1660-е–1710 гг. (на землях всей Речи Посполитой – с 1659)[21]; 2) собственно федосеевский период – 1710–1823 гг.[22]; 3) федосеевско-поморский,

[20] Старообрядческий собор в Варково в 1832 г. фактически установил духовную комиссию из шести наставников во главе с двумя "первенствующими и руководящими", которые должны были решать вопросы о поставлении и отстранении наставников (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22, л. 23–24). Это был аналог духовного суда (или комиссии), который существовал при Высшем Старообрядческом Совете в Литве в XX в. Таким образом, до начала 1830-х гг. у балтийских староверов сложились главные институты их церковной организации.

[21] Это время появления первых старообрядцев-эмигрантов, придерживавшихся общих положений учения раннего староверия, главным образом беспоповства, и возникновение их первых общин.

[22] Его можно подразделить на два подпериода: а) ранний – до 1752 г., когда федосеевцы в учении и на практике были "умеренными радикалами" (признавали старые, дониконовские браки); б) поздний – с 1752 по 1823 гг., когда их учение стало более радикальным (большая строгость к новоженам и даже к староженам; несогласие с выговцами, начавшими богомолие за царя), хотя на практике многие жили семейной жизнью. В этот период происходило формирование главных институтов церковного управления. Это было также время относительной религиозной терпимости к староверам со стороны светских и церковных властей Речи Посполитой, а также российского правительства при Александре I.

или переходный период – 1823–1918 гг.[23]; 4) поморский период – с 1918 г. по настоящее время. Он, как и предшествующий федосеевско-поморский переходный период, остается за пределами настоящего издания. Его следует охарактеризовать как период утверждения вероучения и практики поморского общества; распространения самоназвания "поморцы"; формирования полной структуры ДПЦ и выделения национальных церковно-административных центров в Вильнюсе (1925–1939), входившем тогда в состав Польши, и Каунасе (1922–1941). Историю ДПЦ Литвы XX в. целесообразно рассматривать, вычленяя более мелкие подпериоды (1918–1940, 1940–1945, 1945–1990 и, наконец, время после 1990 г.) в соответствии с изменением не только политических режимов, методов правления, но также и политики различных правительств по отношению ко всем Церквам, от чего зависел их статус в том или ином государстве.

БЛАГОДАРНОСТИ

Работа над этим исследованием в значительной степени облегчена благодаря поддержке Фонда науки и образования Литвы, Министерства культуры Литвы, в частности его издательской программы, Фонда Евгении и Леонида Пимоновых помощи больным болезнью Альцгеймера, Анатолия Шалгунова. Исследователь приносит руководителям этих организаций и лично А. Шалгунову свою глубокую благодарность. Кроме того, он выражает свою признательность всем лицам и библиотекам, которые облегчили его работу; существенную помощь оказали доцент С. Ягелявичюс и профессор В. Чекмонас, с которыми автор обсуждал некоторые проблемы, затронутые в этой книге, тогда еще диссертации, и ее структуру. Автор благодарен В. Бударагину, любезно предоставившему сведения о ряде рукописных материалов из Древлехранилища В. Малышева Пушкинского Дома (ИРЛИ), Л. Лавринец, немало потрудившейся над правкой не всегда безошибочной рукописи, вернее первичного варианта компьютерного набора, и Н. Морозовой, помогавшей составить две карты старообрядческих храмов в регионе.

Эту книгу автор с благодарностью и любовью посвящает своей жене, в течение многих лет поддерживавшей и помогавшей ему в работе. Кроме того, она впервые осуществила перевод *Дегуцкого летописца* на литовский язык, сделав доступным этот важный памятник литовскому читателю.

[23] В это время среди потомков федосеевцев на территории нынешней Литвы происходило утверждение института брака и сближение с учением и практикой умеренного поморского общества, продолжалось развитие церковной организации: появились органы управления общиной (совет общины) и обществом (собор и духовная комиссия). Положение староверов в России претерпело некоторые изменения: от строгих мер по искоренению "раскола" при Николае I до все большей терпимости и постоянного расширения их гражданских прав при Александре II, Александре III и, наконец, провозглашение свободы вероисповедания после 1905 г. при Николае II.

I. РАСКОЛ РУССКОЙ ЦЕРКВИ И РАННИЙ ПЕРИОД СТАРОВЕРИЯ

Раскол Русской церкви в середине XVII в. – одно из самых драматических событий в истории русского общества, а по мнению некоторых его исследователей – самое трагическое событие в истории РПЦ.

Инициатором церковной реформы по унификации русских богослужебных книг и обрядов по греческим образцам, главным вдохновителем ее исполнения патриархом Никоном, умело достигнувшим ее признания голосом иерархов Русской церкви уже после Никона, был царь Алексей Михайлович вместе со своим духовником Стефаном Вонифатьевым (ум. 1656). Для царя идея полного единения русской Церкви с тогдашнею греческою сливалась с идеей политического объединения под главенством русского царя всех православных народностей, томящихся в турецкой неволе. После Смуты в начале XVII в. Московская Русь выходила из относительной политической и культурной изоляции, усилилось духовное общение Русской церкви с Церквами православного Востока, русское общество знакомилось с достижениями Западной Европы, о путях и формах восприятия которых русские вели нескончаемые споры.

Ближайшим поводом к возникновению раскола послужили изменения обрядов и исправления церковных книг при патриархе Никоне (см. док. 1). Вступая на патриарший престол, в 1652 г. Никон связал боярское правительство и народ торжественной клятвой дать ему волю устроить церковные дела, получив своего рода церковную диктатуру. Он вступил в управление русской Церковью с твердой решимостью восстановить полное согласие ее с греческой Церковью, уничтожив все обрядовые особенности, которыми русская Церковь отличалась от греческой. Никон хотел быть не просто московским и всероссийским патриархом, но одним из вселенских и действовать самостоятельно. Он хотел дать действительную силу титулу "великого государя", какой он носил наравне с царем, все равно, было ли это снисходительно допущенная узурпация или неосторожно пожалованная "собинному другу" царская милость. Он ставил священство не только вровень с царством, но и выше его. С ревностью и увлечением приступив к восстановлению согласия между русской и греческой Церквами, Никон бросил вызов всему прошлому русской Церкви, как и к окружающей русской действительности. Но он не хотел считаться со всем этим: перед носителем вечной и вселенской идеи меркло все временное и местное. Как писал В. Ключевский, ревнуя о единении Церкви вселенской, Никон способствовал расколу своей поместной.

В новом издании служебной Псалтыри, вышедшей 11 февраля 1653 г., вводились по сравнению с прежними русскими печатными изданиями значительные перемены. На неделе, предшествующей Великому посту 1653 г., которая прихо-

дилась на 20–27 февраля, Никон разослал по московским приходам "память" (циркуляр), в которой, не запросив ни церковный собор, ни посоветовавшись с видными деятелями Церкви, совершенно неожиданно и самовольно устанавливал троеперстие и сокращение земных поклонов при чтении молитв Ефрема Сирина. Боголюбцы, члены сложившегося к концу 1640-х годов вокруг царского духовника Стефана Вонифатьева кружка ревнителей церковного благочестия, были потрясены и самим распоряжением, и его формой, и пренебрежением, проявленным Никоном, к русской традиции в угоду его любимцам грекам (см. док. 2). Боголюбцы решили подать самому царю Алексею Михайловичу челобитную с протестом против действий патриарха. Протопоп московского Казанского собора на Красной площади Иван Неронов стал руководителем первых противников реформ патриарха. Вслед за ним изобличать "новины" начали и другие ревнители – московские и провинциальные попы и протопопы.



1. Портрет царя Алексея Михайловича. 1670-е гг.

Применяя маккиавелиевские методы борьбы, со свойственной ему энергией патриарх Никон рассылал своих бывших друзей по ссылкам и отдаленным монастырям. В 1653 г. якобы за раздоры с причтом его же прихода с Ивана Неронова сняли скуфью, а сам он был выслан в Каменно-Островский монастырь в Вологодском уезде. Священника московского Казанского собора Аввакума, составившего текст петиции царю, спасло от расстрижения заступничество царя, но он все-таки был сослан в Сибирь. Даниил Костромской, участвовавший в подаче челобитной царю, был выслан в Астрахань, где и скончался в земляной тюрьме.

На поместном соборе 1654 г. Никон постарался показать, что его реформаторская деятельность опирается на согласие и одобрение целого собора и не есть только его личное дело, или дело небольшого кружка лиц, хотя бы очень сильных и влиятельных. Собор согласился с доводами патриарха исправить печатные богослужебные книги "по старым харатейным и греческим" книгам. Семь из тридцати пяти, или одна пятая участников собора, отказались санкционировать предложения патриарха. Епископ Павел Коломенский, не согласившийся на исправление некоторых мест русских книг, сейчас же после собора был арестован, избит и сослан в Новгородскую область, где, по-видимому, был задушен или заморен голодом. С открытым и решительным выступлением коломенского епископа Павла на стороне кружка ревнителей оппозиция реформам Никона приобрела большую устойчивость и авторитетность в глазах русского общества.

Хотя решения собора и говорили только о сравнительном изучении русского устава по старым спискам и исправлении в случае расхождения с этими списками, Никон отдал распоряжение Печатному Двору немедленно приступить к исправлению русских богослужебных книг по новым греческим изданиям. 1 апреля 1654 г. начинает печататься новое издание *Служебника.*

В марте 1655 г. Никон уже публично выступает против старинного русского двоеперстного перстосложения. Теперь он решился воспользоваться авторитетом и поддержкой пребывавшего в Москве антиохийского патриарха Макария. Во время проповеди в Успенском соборе Кремля в неделю православия Никон сделал резкий выпад против русского перстосложения. Затем он попросил патриарха Макария высказаться по этому поводу. Макарий торжественно заявил через переводчиков всему бывшему в Успенском соборе народу, что на православном Востоке крестятся тремя перстами и что двоеперстным перстосложением там не пользуются.

Никон очень торопился со своими церковными реформами. 25–31 марта 1655 г. он созвал собор с участием патриархов антиохийского Макария и сербского Гавриила. К этому времени приглашенный из Киевской коллегии и заведовавший при Никоне книжной справой монах и переводчик Епифаний Славинецкий и другие помощники патриарха успели приготовить целую программу изменений устава и подготовить новый текст *Служебника*, переведенный с греческого по совету Макария. Собор, помня страшный пример расправы с Павлом Коломенским и видя твердую поддержку Никона царем и двумя патриархами-гостями, принял все поправки. Как пишет дьякон Павел Алеппский, патриарх Никон выразил согласие на исправление и подчеркнуто заявил перед собором:

> Я русский, сын русского, но мои убеждения и моя вера греческая.

Однако часть членов собора, не смея выступить открыто, с неудовольствием говорили про себя:

> Мы не переменим своих книг и обрядов, кои мы приняли издревле.



2. Даниил Вухтерс. Портрет патриарха Никона. Фрагмент. Около 1660 г.

31 августа 1655 г. было отпечатано новое издание *Служебника.* Ссылки на старые русские и греческие грамоты и книги в нем были сознательной неправдой. Вместо исправлений по старым книгам Славинецкий и Арсений Грек воспользовались венецианским изданием 1602 г. греческого *Служебника.* Так как русский текст еще сохранял остатки древнегреческого студийского устава, а новогреческий был целиком развит на уставе иерусалимском, разночтений между ними нашлось немало. Наиболее значитель-

ными поправками, внесенными в новый никоновский *Служебник* 1655 г., были следующие: переход от двуперстия при крестном знамении к троеперстию; исключение из восьмого члена символа веры слова "истинный"; переход от пения "аллилуйя, аллилуйя слава Тебе Боже" к "аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя…"; исключение служб о перекрещивании католиков и иных инославных; печатание на просфорах четырехконечного креста вместо старорусского восьмиконечного.

Во время торжественного богослужения на неделе православия, 24 февраля 1656 г., Никон и три восточных иерарха служили в Успенском соборе, на котором присутствовал царь со своей свитой и множество народа. Когда дьякон возгласил анафему всем противникам православия, то по настоянию Никона патриарх Макарий вышел перед царем и народом и, показав троеперстие, сказал, что так подобает креститься всякому православному христианину, а кто не так делает, "той проклят есть". Вслед за Макарием проклятие на двоеперстников повторили сербский патриарх Гавриил и никейский митрополит Григорий.



3. Патриарх Никон ломает иконы старого письма. Около 1675 г.

Опираясь на авторитет и поддержку бывших тогда в Москве восточных иерархов, торжественно провозгласивших проклятие на двоеперстие, Никон решился нанести своим оппонентам последний удар – подвергнуть их, как еретиков, окончательному отлучению от Церкви и проклятию. 23 апреля 1656 г. русский собор при участии трех патриархов узаконил трехперстное знамение и еще раз отлучил от Церкви всех отказывающихся креститься по-гречески. Но Никону этого было недостаточно. 18 марта после службы, которую совершил Никон, антиохийский патриарх Макарий произнес проповедь о протопопе Неронове, которого Никон ранее ему характеризовал как еретика и порицателя догматов Церкви. Он сравнил Неронова с александрийским протопопом Арием и отлучил протопопа со всеми его последователями от Церкви, а "хор с духовенством трижды пропели анафему".

Собор 1656 г. закончил программу никоновских нововведений, а церемония проклятия Неронова и его последователей закончила первую серию отлучений и проклятий с участием восточных патриархов (об оценке реформ Никона и о возможных перспективах его нововведений см. док. 3).

В наиболее активной части русского общества в 1650-е гг. началось и быстро росло разделение на две противоборствующие группы – сторонников реформ, считавших прежние порядки русской Церкви порождением невежества, и противников реформ, считавших "Никоновы новины" порождением зла. Никон менял обряды, отходя от решений Стоглавого собора 1551 г. Он и его справщики

меняли слова древних священных молитв, вводили в книги небывалые рассуждения о великих догматах веры. Менялись облачение священнослужителей и устройство церквей. Распоряжения Никона показывали русскому православному обществу, что оно до сих пор не умело ни молиться, ни писать иконы, а духовенству – что оно не знало, как следует совершать богослужения. В Московской Руси не только содержание, но и форма могла восприниматься как отражение Божественной истины, а богослужебные книги плохо отличали от Священного писания. Поэтому книжная справа Никона возбуждала вопрос: неужели и Божественное писание неправо? Что же после этого есть правого в русской Церкви? Смущение и тревога русских усиливались еще и тем, что все свои распоряжения патриарх вводил порывисто и с необычайным шумом, не подготовляя к ним общества и сопровождая их жестокими мерами против непослушных. Обругать, проклясть, избить, сослать неугодного человека – таковы были приемы его пастырства. Росло сопротивление реформам Никона, росли и преследования, затронувшие как иерархов и духовенство русской Церкви, так и ее многочисленную паству. Внося личную вражду в церковное дело, Никон одновременно и ронял свой пастырский авторитет, и украшал страдальческим венцом своих противников, а, разгоняя их по России, снабжал далекие и глухие ее углы умелыми распространителями староверия. В русском церковном обществе ширилась и разгоралась тревога. Часть древнерусских книжников в происходящем начала предчувствовать наступление царства антихриста или все яснее видела роковые знаки последних времен.

Видимо, из-за осложнившегося личного положения и обострившихся отношений между ним и царем в середине 1658 г. Никон перестал быть главой русской Церкви и не принимал никакого участия в управлении Церковью. Официально возглавил Церковь митрополит крутицкий Питирим, но фактически это место занимал царь, все больше и больше вмешиваясь в окормление русской Церкви. Только в 1667 г., после низложения Никона собором, было, наконец, изменено довольно странное положение, в котором русская Церковь находилась восемь лет, и был выбран новый патриарх.

1658–1666 гг. способствовали дальнейшему развитию борьбы между правительством и иерархией, с одной стороны, и сторонниками старого обряда, – с другой. Единство Церкви страдало все больше и больше от сомнений и взаимных обвинений. Неронов, с которого еще Никон в 1657 г. снял отлучение и запрещение служить и даже позволил ему служить по старому *Служебнику*, уже был не один в своей борьбе за старую церковную русскую традицию, и со всех сторон страны в Москву шли все умножавшиеся протесты против правки книг. Поняв уход Никона как результат выражения ему недоверия царя, защитники церковной старины воспрянули духом и засыпали царя челобитными, надеясь склонить его к восстановлению старого устава. Но ни царь Алексей Михайлович, ни двор совершенно не были намерены приостановить развитие секуляризационных мероприятий и вернуться к положению конца 1640-х и начала 1650-х гг., когда протопопы-боголюбцы играли решающую роль в церковных делах и стре-

мились провести дальнейшее оцерковление государства и общества. Новые обряды уже стали частью церковного порядка московского государства, и всякое отступление от них очень раздражало царя. При таком настроении царя шансов на возвращение к старому обряду было мало. Несмотря на все уговоры царя и его посланцев не обострять отношений между руководством Церкви и противниками правки книг, протопоп Аввакум был крут и непреклонен. Дом боярыни Феодосии Морозовой, в котором в начале 1664 г. остановился вернувшийся из сибирской ссылки Аввакум, стал оплотом старой веры в Москве. Движение против никоновских реформ в стране – в Москве, в лесах между Волгой и Белым морем, в Астрахани, на Дону и в Сибири – приобретало все более широкий размах, а иногда и опасный характер (самосожжения).

Царь и Церковь быстро теряли контроль над массами русских верующих людей. Правительство стало принимать срочные и крутые меры. Началась расправа с оппозицией. В августе 1664 г. Аввакум был арестован и сослан в Мезень. Осенью того же года целые военные экспедиции были направлены для прочесывания и уничтожения скоплений сторонников старого обряда в леса к востоку и северу от Москвы: в Вязниковские леса, в среднее Поволжье, в районы Костромы и Вологды. В начале 1665 г. в Вологду был сослан старик Неронов. В декабре того же года были арестованы видные "церковные мятежники" – дьякон Федор и поп Никита Добрынин. Другие были задержаны и посажены под наблюдение.

Одновременно с этим шли приготовления к собору. Собор стал оружием в руках царя. Поэтому собор, созыва которого так ожидали сторонники старого обряда, обманул их ожидания. Ни представители белого духовенства, ни миряне, как об этом просил Неронов, не были приглашены на собор, и ни один из защитников русской богослужебной традиции и старого обряда не стал его участником.

Первая часть официальных заседаний собора происходила с 29 апреля по 2 июля 1666 г. в Москве с участием только русских епископов и архимандритов. Собор занялся разбором дела четырех представителей "церковного мятежа": суздальского священника Никиты Добрынина, благовещенского дьякона Феодора, протопопа Аввакума и священника Лазаря из Романова-Борисоглебска, который не был еще привезен из Мезени и дело которого разбиралось заочно. Не добившись от подсудимых никаких покаяний, собор лишил их сана, отлучил от Церкви, а их писания предал проклятию. В свою очередь отлученные от Церкви прокляли отлучавших. Лазарь был осужден заочно за свои мятежные челобитные. Правда, 2 июня Феодор и Никита раскаялись и подписали требуемые от них грамоты.

Собор конца 1666 и 1667 г., с участием прибывших в Москву Александрийского патриарха Паисия и Антиохийского патриарха Макария, осудил бывшего патриарха Никона (12 декабря 1666), избрал новым патриархом настоятеля Троице-Сергиевой обители архимандрита Иоасафа (31 января 1667) и рассмот-

рел "Правила" отношений между Церковью и государством. В середине апреля 1667 г. собор принялся за "церковных мятежников" и проблему обряда. Сначала собор осудил ранее покаявшихся и новых менее важных представителей оппозиции. За ними наступила очередь Аввакума, дьякона Феодора, соловецкого инока Епифания, старика Никифора из Симбирска и отца Лазаря. Все четверо были отлучены от Церкви и приговорены к ссылке на дальней север в Пустозерск (ныне Архангельская область). Кроме того, Епифаний и Лазарь подверглись дополнительной экзекуции – отрезанию языка (2 августа 1667).



4. Священномученик Аввакум. Начало XVIII в.

Собор, целиком находившийся в руках греческих патриархов и его организаторов, принял все никоновские реформы, проведенные в соответствии с тогдашней греческой практикой и богослужебными текстами. Собор не только высказался в защиту никоновских реформ, но 13 мая 1667 г. строго осудил сторонников старого обряда (см. док. 4). Собор не только не помог восстановить единство русской Церкви, а наоборот углубил расхождение между правительством и иерархией, с одной стороны, и сторонниками старорусской традиции, – с другой. Переменился и характер борьбы. До собора борьба за обряд происходила внутри Церкви. Анафемы собора поставили защитников старого благочестия, с ортодоксальной точки зрения, вне Церкви, но тем самым лишили Церковь всякой канонической и моральной власти над ними.

Возмущенные сторонники старого обряда считали, что постановления соборов 1666 и 1667 г. были "дьявольским наваждением". Аввакум горячо и вдохновенно убеждал царя, что в старом русском православии, которое так немилостиво проклято собором, нет ни малейшей погрешности. "Мы содержим истинную и правую веру, – писал он царю, – умираем и кровь свою проливаем за Церковь Христову". Деяния и постановления соборов 1666 и 1667 г., с точки зрения современных староверов, внесли большую смуту в умы русских людей и породили церковный раскол на "древнюю, народную Церковь" и "новую, правительственную Церковь" (Краткая история 1989, 90). В связи с этим современный философ М. Шахов писал:

> Раскол не был отделением антицерковно настроенных сектантов, отрицанием института иерархии вообще. Произошел разрыв с данной конкретной иерархией, совершившей неприемлемые, с точки зрения защитников Православия <староверия>, действия" (он же 1997, 38).

С этого времени древлеправославие стало не только религиозным настроением, но и особым церковным обществом, возникшим в результате раскола русской православной Церкви. Много мужества и уверенности в правоте своего дела

требовалось от сторонников старого обряда, чтобы продолжать сопротивление и создать свои религиозные общества. На протяжении нескольких десятилетий после соборов 1666 и 1667 г. старообрядцы продолжали обличать церковные изменения, обращаясь к царю и надеясь, что раскол можно преодолеть и власть вернется к святой старине. Они предлагали провести прения о вере перед всем народом. Царь, патриаршая Церковь и государство ответили репрессиями и казнями.

Знаменитые защитники древлеправославного благочестия: две сестры из боярского рода Соковниных – боярыня Феодосия Морозова, в иночестве Феодора, и княгиня Евдокия Урусова, скончавшиеся в боровской тюрьме (ныне Калужская область) в 1675 г.; сотни иноков Соловецкого монастыря, в течение восьми лет (с 1668 по 1676) выдерживавшие осаду царских войск, замученные и казненные после его взятия; протопоп Аввакум, диакон Феодор, инок Епифаний и священник Лазарь, проведшие более 14 лет в заточении и сожженные 14 апреля 1682 г. на костре в Пустозерске.

В начале старообрядчество было, прежде всего, религиозно-общественной оппозицией реформам Никона, не имевшей своей более или менее разработанной программы или доктрины. Богословствование раннего старообрядчества было защитой старой русской традиции и критикой церковной реформы. Однако к концу XVII в. перед староверами возникла необходимость решения ряда богословско-догматических и мировоззренческих проблем, как в теоретическом, так и в практическом плане. Староверы не имели своих епископов. Священники старого рукоположения постепенно вымирали. Но без епископов и священников не могло быть истинной полноты православной Церкви. Одна часть староверов пришла к утверждению, что, хотя патриаршая Церковь и повреждена ересью, но переходящие от нее в староверие священнослужители продолжают оставаться носителями благодати. Это направление получило название поповства. Другая часть староверов – они называются беспоповцами – считала, что последние времена уже наступили, антихрист воцарился, благодать в никонианской Церкви иссякла и истинного священства в ней нет.



5. Сожжение

Значительная роль в беспоповстве при решении задач организации церковно-богослужебной практики и ее догматического обоснования принадлежит Феодосию Васильеву и братьям Андрею и Семену Денисовым. Феодосий Васильев был одним из главных руководителей второго беспоповского собора 1694 г., состоявшегося, по-видимому, в Новгороде. В постановлениях этого собора старообрядческие духовные лица определили, что духовный антихрист уже пришел и что он царствует в патриаршей Церкви, которая вместе с поддерживающим ее государством сделалась "воинством антихристовым" (см. док. 7). Непосредственно из этого вытекала необходимость истребления всех таинств, совершаемых свя-

щенниками, и перекрещивания приходящих в староверие, а также отвержение браков и признание греховности рождения детей. Такой предельный, но однобокий аскетизм и неприемлемость никоновского священства определили и характерные черты ранних беспоповских приходов: сохранение некоторых таинств (крещения, исповеди, "духовного причастия"), совершаемых выборными из числа мирян духовными лицами, и требование отказаться от нормальной и обычной для многих жизни, делавшее их монахами без обета.



6. Поморские ответы. Рукопись XVIII в.

Знаменитые *Поморские ответы* (1723) были ответами на вопросы, предложенные синодальным миссионером и обличителем "раскола" иеромонахом Неофитом, который в порядке полемики со старообрядцами задал поморцам Выговского общежития 106 вопросов (см. док. 8). Это был коллективный труд выговских отцов. Формулировка, редакция и написание осуществлялись Андреем Денисовым и ближайшими его помощниками – Семеном Денисовым и Трифоном Петровым. В них спокойно, с многочисленными ссылками на источники, разбираются вопросы миссионера и дается почти исчерпывающее объяснение разногласий между "великороссийской" Церковью и староверами. Большинство вопросов Неофита касалось общих для староверия проблем. Поэтому и *Поморские ответы* стали своего рода исповеданием веры всего староверия и были приняты почти всеми направлениями как главное руководство для толкования существа староверия.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

1. ПРОТОПОП АВВАКУМ О ЦЕРКОВНЫХ РЕФОРМАХ. *ЖИТИЕ* АВВАКУМА (ФРАГМЕНТЫ)

<...> Крест – всем воскресение. Крест – падшим исправление, страстем умерщвление и плоти пригвождение. Крест – душам слава и свет вечный. Аминь. Многострадальный юзник темничной, горемыка, нужетерпец, исповедник Христов священнопротопоп Аввакум понужен бысть житие свое написати отцем его духовным иноком Епифанием[1], да не забвению предано будет дело Божие. Аминь.

<...> Мы же речем: потеряли новолюбцы[2] существо Божие испадением от истиннаго Господа Святаго и животворящаго Духа. По Дионисию[3], коли уж истинны испали, тут и сущаго отверглись. Бог же от существа Своего испасти не может, и еже не быти – несть того в Нем: присносущен истинный Бог наш. Лучше бы им в символе веры[4] не глаголати "Господа", виновнаго имени, а нежели "истиннаго" отсекати[5], в нем же существо Божие содержится. Мы ж, правовернии, обоя имена исповедуем и в Духа Святаго, Господа истиннаго и животворящаго, света нашего, веруем, со Отцем и с Сыном поклоняемаго, за него же стражем и умираем помощию Его Владычнею.

Тешит нас той ж Дионисий Ареопагит, в книге ево писано: "Сей убо есть воистинну истинный християнин, зане истинною разумев Христа и тем богоразумие стяжав, исступив убо себе, не сыи в мирском их нраве и прелести, себя же весть трезвящеся и изменена всякаго прелестнаго неверия, не токмо даже до смерти бедствующе истинны ради, но и неведением скончевающеся всегда, разумом же живуще, и християне суть свидетельствуемы".

<...> Сей Дионисий, еще не прийдох в веру Христову, со учеником своим во время распятия Господня быв в Солнечнем граде[6] и виде: солнце во тьму преложися и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явилися черным видом. Он же ко ученику глагола: "Или кончина веку прииде, или Бог Слово плотию стражет", – понеже не по обычаю тварь виде изменену. И сего ради бысть в недоумении. Той же Дионисий пишет о солнечнем знамении, когда затмится: "Есть на небеси пять звезд заблудных[7], еже именуются луны. Сии луны Бог положил не в пределах, якоже и прчии звезды, но обтекают по всему небу, знамение творя или во гнев, или в милость. Егда заблудница, еже есть луна, подтечет от запада под солнце и закроет свет солнечный, и то затмение солнцу за гнев Божий к людям бывает. Егда ж бывает от востока луна подтекает, и то, по обычаю шествие творяще, закрывает солнце".

А в нашей Росии бысть затмение солнцу в 162 году пред мором[8]. Плыл Волгою-рекою архиепископ Симеон Сибирской[9], и в полудне тма бысть перед Петровым днем недели за две; часа с три плачючи у берегов стояли. Солнце померче, от запада луна подтекала[10], являя Бог гнев свой к людям. В то время Никон-отступник[11] веру казил и законы церковныя, и сего ради Бог излиял фиял гнева

ярости Своея на Русскую землю: зело мор велик был, неколи еще забыть, вси помним. Паки потом, минув годов с четырнадцеть, вдругоряд затмение солнцу было: в Петров пост, в пяток, в час шестый тма бысть, солнце померче, луна от запада же подтекала, гнев Божий являя. Протопопа Аввакума, беднова горемыку, в то время с прочими в соборной церкви власти остригли и на Угреше в темницу, проклинав, бросили[12].

<...> Никон в памяти пишет: "Год и число. По преданию-де святых отец и апостол, не подобает метания творити на колену, но в пояс бы вам класть поклоны, еще же в тремя персты бы есте крестились". Мы, сошедшиеся со отцы, задумалися; видим, яко зима хощет быти: сердце озябло, и ноги задрожали. Неронов[13] мне приказал церковь, а сам скрылся в Чюдов[14], седмицу един в полатке молился. И там ему от образа глас бысть во время молитвы: "Время приспе страдания, подобает вам неослабно страдати!". Он же мне плачючи сказал, таже епископу коломенскому Павлу[15], его же Никон напоследок в новгороцких пределах огнем зжег, потом Даниилу, костромскому протопопу[16], и всей сказал братье. Мы же з Даниилом, ис книг написав выписки о сложении перст и о поклонех, и подали государю. Много писано было, он же не вем, где скрыл их, мнит ми ся – Никону отдал.

После тово вскоре схватав Никон Даниила, остриг при царе за Тверскими вороты[17] и, содрав однорядку[18], ругав, отвел в Чюдов, в хлебню, и, муча много, сослал в Астрахань. Возложа на главу там ему венец тернов, земляной тюрьме и уморили. Таже другова, темниковскаго протопопа Даниила[19], посадил у Спаса на Новом[20]. Также Неронова Иванна, в церкве скуфью снял[21] и посадил монастыре Симанове и после на Вологду сослал в Спасов Каменной монастырь, потом в Кольской острог.

Посем меня взяли от всенощнаго Борис Нелединской со стрельцами[22]. Человек со мною с шестьдесят взяли; их в тюрьму отвели, а меня на патриархово дворе на чеп посадили ночью.

<...> Как ис Пафнутьева монастыря привезли меня к Москве и, на подворье поставя, многажды водили в Чюдов, грызлися, что собаки, со мною власти. Таж перед вселенских привели меня патриархов[23], и наши все тут же сидят, что лисы. Много от писания говорил с патриархами: Бог отверз уста мое грешные, и посрамил их Христос устами моими. Последнее слово со мною говорили: "Что-де ты упрям, Аввакум? Вся-де наша Палестина – и серби, и албанасы, и волохи, и римляня, и ляхи, – все-де тремя персты крестятся, один-де ты стоишь во своем упорстве и крестисся пятью персты[24]! Так-де не подобает". И я им отвещал о Христе сице: "Вселенстии учителие! Рим давно упал и лежит невсклонно, а ляхи с ним же погибли, до конца враги быша християном. А и у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета[25], да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учитца: у нас Божиею благодатию самодержство. До Никона-отступника у наших князей и царей все было православие чисто и непорочно и церковь была немятежна. Никон, волк, со дьяволом предали трема персты креститца. А первые наши пастыри, якоже сами пятию персты

крестились, тако же пятию персты и благословляли по преданию святых отец наших: Мелетия Антиохийскаго и Феодорита Блаженнаго, Петра Дамаскина и Максима Грека[26]. Еще же и московский поместный бывыи собор при царе Иванне[27] так же слагати персты, и креститися, и благословляти повелевает, якоже и прежнии святии отцы – Мелетий и прочии – научиша. Тогда при царе Иване на соборе быша знаменоносцы: Гурий, смоленский епископ, и Варсонофий тверский[28], иже и быша казанские чюдотворцы, и Филипп, соловецкий игумен, иже и митрополит московской, и иные от святых русских". И патриарси, выслушав, задумалися; а наши, что волчонки, вскоча завыли и блевать стали на отцов своих, говоря: "Глупы-де были и не смыслили наши святые; неучоные люди были и грамоте не умели, – чему-де им верить?". О Боже святый! Како претерпе святых своих толикая досаждения! Мне, бедному, горько, а делать нечева стало. Побранил их колко мог, и последнее рек слово: "Чист есм аз и прах прилепший от ног своих оттрясаю пред вами, по писанному: "Лутче един, творяи волю Божию, нежели тмы беззаконных!". Так на меня и пуще закричали: "Возьми, возьми его! Всех нас обезчестил!". Да толкать и бить меня стали; и патриархи сами на меня бросились грудою, человек их с сорок, чаю было. Все кричат, что татаровя. Ухватил дьяк Иван Уаров[29], да потащил меня. И я закричал: "Постой, не бейте!". Так оне все отскочили. И я толмачю архимариту Денису[30] стал говорить: "Говори, Денис, патриархам, – апостол Павел пишет: "Таков нам подобаше архиерей: преподобен, незлобив", и прочая; а вы, убивше человека неповинна, как литоргисать станете?" Так оне сели. И я отшед ко дверям да на бок повалился, а сам говорю: "Посидите вы, а я полежу". Так оне смеются: "Дурак-де протопоп-от: и патриархов не почитает". И я говорю: "Мы уроди Христа ради! Вы славнии, мы же безчестни! Вы сильны, мы же немощни". Потом паки ко мне пришли власти и про "аллилуия" стали говорить со мною. И мне Христос подал – Дионисием Ареопагитом римскую ту блядь посрамил в них. И Евфимей, чюдовский келарь[31], молыл: "Прав-де ты, нечева-де нам больши тово говорить с тобою". И повели меня на чепь. <...>

Житие Аввакума и другие его сочинения, сост., вступ. ст. и комментарии А. Н. Робинсона, Москва, 1991, 27–29, 36–37, 59–61.

2. ВЗГЛЯД НА РЕФОРМЫ ПАТРИАРХА НИКОНА И ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Никон не затевал ничего нового, когда решился приступить к исправлению наших церковных книг: исправление этих книг совершалось у нас и прежде, во время печатания их, при каждом из бывших патриархов. Никон хотел только исправить книги лучше, чем исправлялись они прежде. Прежде книги правились по одним славянским спискам, которые теми или другими справщиками признаваемы были "добрыми". Никон пожелал исправить наши церковные книги не по одним славянским, но и по греческим спискам, и притом по спискам,

славянским и греческим, древним, чтобы очистить эти книги от всех погрешностей, прибавок и новшеств, какие вкрались в них с течением времени, особенно в два последние столетия, и для многих уже не казались новшествами, чтобы восстановить у нас богослужение в том самом виде, в каком существовало оно в древней Церкви, Русской и Греческой[32], чтобы привести нашу Церковь в полное согласие с Греческою и вообще со всею Восточною православною, даже по церковным обрядам. И за такое исправление книг Никон принялся не по прихоти или злонамеренности, а по настоятельной нужде. Его укоряли иерархи, приходившие к нам с Востока, в разных отступлениях нашей Церкви от Греческой, каким особенно казалось им двуперстие в крестном знамении. Он сам лично убедился вскоре по восшествии на патриаршую кафедру, что такие отступления действительно встречаются в наших печатных книгах и даже в Символе веры. Он знал, какую важность приписывали некоторым из этих отступлений греки, как признали они еретическими и сожгли на Афоне московские книги, в которых было напечатано учение о двуперстии для крестного знамения. Необходимо было устранить все этого рода несогласия нашей Церкви с Греческою, чтобы они не повели к серьезным столкновениям и даже к разрыву между обеими Церквами[33]. И Никон начал свое великое дело – исправление наших церковных книг, но не сам собою, а по решению и указаниям двух Соборов, Московского и Константинопольского[34]. Никон исправил книгу Служебник, но не прежде напечатал, как подвергнув ее тщательному рассмотрению целого Собора. Напечатал книгу "Скрижаль", но не выпускал ее в свет, пока она не была вся пересмотрена и одобрена Собором. Приготовил к печатанию книгу Требник и до напечатания подверг ее также внимательному обсуждению на Соборе. Никон изрек анафему на непокорных, не повиновавшихся Церкви в сложении перстов для крестного знамения, но изрек не один, а вместе с Собором русских архиереев и уже после того, как на этих непокорных изрекли анафему известные восточные иерархи. Никон предал анафеме Неронова и его единомышленников, сопротивлявшихся церковной власти, но предал с согласия всего Собора, на котором находились и Восточные святители, в том числе Антиохийский патриарх, и следуя наставлению Цареградского патриарха и Собора относительно Неронова. Выходит, что вся деятельность Никона по исправлению церковных книг и обрядов совершалась не им единолично, а с согласия, с одобрения и при живом участии представителей не только русского, но и восточного духовенства и всей Церкви. На Никона нападали, что он был крайне строг к своим противникам. Но он мог быть слишком строгим и даже несправедливым, мог иметь и другие недостатки, мог вредить своею горячностию успехам своего дела, а самое дело исправления церковных книг тем не менее оставалось чистым, законным и святым, не говорим уже, что строгие и суровые наказания вообще были в духе того времени и что противники Никона по своей дерзости против него заслуживали такой строгости.

Кто же были эти противники Никона? Первым и главным противником был протопоп московского Казанского собора Неронов с небольшим кружком своих

единомысленников и друзей, в состав которого входили три иногородние протопопа: костромской Даниил, муромский Логин, юрьевский Аввакум и один епископ – Коломенский Павел. Но деятельность этих единомысленников Неронова была необширна при Никоне и непродолжительна. Они восстали вместе с Нероновым собственно только против двух первых распоряжений Никона о поклонах и о троеперстии для крестного знамения, когда Никон еще не начинал исправления книг, и немедленно сосланы были все в разные заточения. Протопопы сосланы были еще в 1653 г.: Даниил – в Астрахань, где и скончался в темнице; Логин – в Муром, где также, вероятно, скоро скончался, так как о деятельности его не сохранилось более никаких известий; Аввакум – сперва в Тобольск, а потом еще далее в глубь Сибири на Лену, где и оставался, пока Никон занимал патриаршую кафедру, а епископ Павел заточен был около половины 1654 г. в Новгородские пределы, и более никаких известий о нем у самих раскольников не сохранилось: верно, скоро скончался. Один Неронов, хотя также сослан был еще в 1653 г. в Спасо-Каменский монастырь, а потом в отдаленный монастырь Кандалакшский, не перестал ратовать против Никона постоянно, во все время исправления им церковных книг и обрядов, и своими письмами в Москву и другие места, своими устными беседами приобретал себе многих последователей и единомысленников, из которых известны по именам: златоустовский игумен в Москве Феоктист и даниловский игумен в Переяславле Тихон[35]. Другие деятели раскола тогда еще не выступали: они сделались известными уже по удалении Никона с патриаршей кафедры. Как значительно было число сочувствовавших Неронову, особенно в Москве, это обнаружилось после бегства его из Кандалакшского монастыря, когда все старания Никона отыскать и схватить беглеца оставались тщетными, и он несколько месяцев безопасно скрывался в самой столице. В 18-й день мая 1656 г. Никон с Собором русских и некоторых греческих архиереев изрек, наконец, анафему на Неронова и его единомысленников и получил начало русский раскол глаголемого старообрядства. Но это начало было непрочно, потому что через семь с небольшим месяцев сам Неронов, глава раскола, присоединился к православной Церкви, принял троеперстное крестное знамение, покоряясь голосу Восточных патриархов, похваляя книгу "Скрижаль", изданную Никоном, и даже убеждал к тому же своих последователей. Правда, Неронов и по присоединении к Церкви желал держаться старых печатных книг, но Никон вместе с Собором, предав проклятию не покорявшихся Церкви из-за старых книг и обрядов, отнюдь не проклинал самих этих книг и обрядов и потому позволил Неронову, когда он покорился Церкви, держаться и старопечатных книг, назвал их даже добрыми и сказал, что все равно, по старым ли или по новоисправленным книгам служить Богу; позволил, в частности, и двоить и троить аллилуйю в самом Успенском соборе за одними и теми же службами. Отсюда можем заключать, что если бы продолжилось служение патриарха Никона и он скоро не оставил своей кафедры, то он, может быть, дозволил бы и всем единомысленникам Неронова, приверженцам старопечатных книг, то же самое, что

дозволил Неронову, лишь бы только они покорялись Церкви и церковной власти. И тогда, сохраняя единство православной веры и подчиняясь одной и той же церковной иерархии, русские одни совершали бы службы по новоисправленным книгам, а другие по книгам, исправленными и напечатанными прежде, несмотря на все разности между ними, подобно тому, как до Никона одни совершали у нас службы по старым Служебникам и Требникам, правленным и напечатанным при патриархах Иове, Гермогене и Филарете, а другие по вновь исправленным Служебникам и Требникам, напечатанным при патриархах Иосафе и Иосифе, хотя между теми и другими Служебниками и Требниками есть значительные разности[36]. Таким образом, раскол, начавшийся при Никоне, мало-помалу прекратился бы, и на место его водворилось бы так называемое ныне единоверие.

К крайнему сожалению, по удалении Никона с кафедры, обстоятельства совершенно изменились. Проповедники раскола нашли себе в наступивший период междупатриаршества сильное покровительство; начали резко нападать на Церковь и ее иерархию, возбуждать против нее народ и своею возмутительною деятельностию вынудили церковную власть употребить против них канонические меры. И тогда-то вновь возник, образовался и утвердился тот русский раскол, который существует доселе и который, следовательно, в строгом смысле получил свое начало не при Никоне, а уже после него.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви*, кн. 7: *Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720)*, отдел 2, Москва, 1996, 117–119.

3. ВЗГЛЯД НА РЕФОРМЫ ПАТРИАРХА НИКОНА ИСТОРИКА Н. КАПТЕРЕВА

<...> Очевидно, у Никона не хватало одного, но очень важного для него, как реформатора, качества: он не имел о своем деле, по крайней мере, в начале, надлежащего правильного представления, он действовал, правда, очень искренно и с большим увлечением, но действовал по подсказам других, под их руководством и по их указаниям, благодаря чему и его собственное отношение к своей реформе впоследствии, когда он приобрел более верный взгляд на нее, значительно <...> изменилось. Ввиду этого, главная доля ответственности как за самый церковно-обрядовой характер реформы Никона, так значительно и за характер ее выполнения, падает на его советчиков и руководителей восточных иерархов – милостынесобирателей и из них, по преимуществу и главным образом, на антиохийского патриарха Макария.

<...> Никон своими реформами не восстановлял старый греческий обряд, как он думал и воображал, но только заменял новогреческим обрядом старогреческий, сохранившийся у русских.

Что слишком поспешная и крутая ломка русского церковного обряда не вынуждалась какою-либо действительною, насущною потребностью и необходимостью тогдашней нашей церковной жизни, это понятно само собою.

<...> Беда заключалась вовсе не в том, в чем полагал ее Никон – что русская церковь имела некоторые обряды не во всем тожественные с современными греческими, а собственно в том, что русские того времени, и сам реформатор Никон, имели об обряде неправильное представление, что они свой, уже поместный тогда обряд, считали за единственно правильный и потому для всех обязательный, от него, как нормы, не только заключали о правильности или неправильности обряда во всех других православных церквах, но о православии или неправославии самого содержимого ими вероучения, так как иной обряд, по их убеждению, указывал и на иное учение, почему они и к православию самих греков, как имеющих кое-какие иные обряды, чем у русских, – относились очень подозрительно. Отсюда понятным становится, что от Никона реформатора требовалось не уничтожения особенностей русского церковного обряда сравнительно с тогдашним греческим, а уничтожения неправильных представлений русских об обряде, требовалось установить и уяснить им истинный взгляд на обряд, его происхождение, отношение к вероучению, значение в церкви, на его историческую постепенную изменяемость и потому неодинаковость в известное время в разных поместных церквах; требовалось возвысить, просветить религиозно-христианское сознание русских, чтобы им вполне доступно и понятно было представление о единстве церкви вселенской, при существовании обрядовых разностей в отдельных поместных церквах. А между тем церковно-обрядовая реформа Никона и не удовлетворяла нисколько этой насущной потребности русских; как имевшая дело исключительно с обрядом, она по прежнему приковывала все внимание русских к обряду, к букве, а не к духу и смыслу христианского учения; она ничем не расширяла, не углубляла и не просветляла русского религиозного сознания, а только поддерживала и утверждала русских в справедливости их старого ошибочного представления, что в деле веры и благочестия обряд играет самую первостепенную роль, так что даже самое малейшее изменение в обряде, хотя бы уже освященное вековым его употреблением в церкви и вовсе не соединенное с каким-либо неправильным церковным учением, как это именно и было у русских, не может быть однако терпимо в православной церкви. Вот почему, по нашему мнению, со стороны Никона было большою ошибкою начинать свою реформаторскую деятельность с изменения русского церковного чина и обряда, выдвигать эту сторону своей реформы на первый план, на ней по преимуществу сосредоточивать свою энергию, не обращая при этом внимания на то очевидное обстоятельство, что такая реформа, веденная притом исключительно сверху, с полным пренебрежением к общественному мнению, народному пониманию и заявлениям представителей народного большинства, может повести к расколу в единой дотоле русской церкви.

В доказательство неизбежности и необходимости для Никона произвести именно церковно-обрядовую реформу, указывают обыкновенно на то, что будто бы дальнейшее оставление особенностей русского церковного чина и обряда, хотя и не заключающих в самих себе чего-либо действительно неправославно-

го, грозило, однако разрушить в будущем единение русской церкви с греческою. "Необходимо было, – говорит наш церковный историк высокопреосвящ. Макарий[37], – устранить все этого рода (т. е. обрядовые) несогласия нашей церкви с греческою, чтобы они не повели к серьезным столкновениям и даже к разрыву между обеими церквами". Но уже чрез две страницы далее достопочтенный историк сам же уничтожает основательность только что сделанного им предположения: о возможности разрыва между русскою и греческою церквами из-за некоторых неважных обрядовых разностей. Именно: указывая на тот факт, что Никон, в конце своего патриаршества, признал одинаково добрыми и старые и новые служебники, что он дозволил Неронову служить по старым книгам и держаться старого обряда, историк говорит: "Отсюда можем заключать, что если бы продолжалось служение патриарха Никона, и он скоро не оставил своей кафедры, то он, может быть, дозволил бы и всем единомысленникам Неронова, приверженцам старопечатных книг, то же самое, что дозволил Неронову: лишь бы только они покорились церкви и церковной власти. И тогда, сохраняя единство православной веры и подчиняясь одной и той же церковной иерархии, русские, одни совершали бы службы по новоисправленным книгам, а другие по книгам, исправленным и напечатанным прежде, несмотря на все разности между ними, подобно тому, как до Никона одни совершали у нас службы по старым служебникам и требникам, напечатанным и правленным при патриархах Иове, Гермогене и Филарете, а другие по вновь исправленным служебникам и требникам, напечатанным при патриархах Иоасафе и Иосифе, хотя между теми и другими служебниками и требниками есть значительные разности. Таким образом, раскол, начавшийся при Никоне, мало-помалу прекратился бы, и на место его водворилось бы так называемое ныне единоверие". Но если в пределах одной поместной церкви русской можно было безопасно держаться различного обряда, отправлять различные службы по неодинаковым, заключающим в себе "значительные разности" служебникам, и в то же время составлять единую поместную церковь, то тем более, конечно, та же самая разность в некоторых обрядах, содержимых двумя самостоятельными поместными церквами, никак уже не могла, очевидно, повести "к серьезным столкновениям и даже разрыву между ними".

Каптерев Н. Ф., *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, т. 1, Москва, 1996, 204–210.

4. ПОСТАНОВЛЕНИЕ МОСКОВСКОГО СОБОРА ОТ 13 МАЯ 1667 Г., ОСУДИВШЕГО СТАРЫЕ ОБРЯДЫ И ИХ СТОРОННИКОВ

Благоволением и благодатию, святыя единосущныя и животворящия и нераздельныя Троицы, Отца и Сына, и Святого Духа, единого божества и царства, иже в троице и во единице, славимого и поклоняемого Бога. <л. 1 об.> Повелением же благочестивейшего тишайшего, великого Государя Царя и великого князя Алексея Михайловича, всея великия и малыя, и белыя России самодержца, новаго

Константина, веры православныя христианския ревнителя и поборника, врагом же Церкви Христовой раскольником и непокорником Мстителя.

Собрася освященный собор, всего великороссийского государства, меж патриаршества, преосвященние митрополиты, архиепископы и епископы, архимандриты и игумены <л. 2> в богохранимом и преименитом, великом царствующем граде Москве вины ради сицевы.

Понеже грех ради наших Божиим попущением, сопостата[38] же нашего христианского православнаго рода и ненавистника диавола ратованием[39], мнози невежди не точию[40] от простых, но и от священных, и монахов, ови[41] от многаго неведения божественных писаний и разума растлена, ови же и во образе благоговения и жития мнимаго добродетельнаго, являющеся быти постни и добродетелни, <л. 2 об.> полни же всякаго несмысльства и самомненнаго мудрования, иже мнящеся быти мудри, объюродеша[42]. Ови же мнящеся и от ревности, и таковии имуще ревность, но не по разуму возмутиша убо[43] многих души неутвержденых, ови убо устно, ови же и писмено глаголюще и пишуще, якоже возшепта им сатана, нарицаху бо книги печатныя новоисправленыя и новопреведеныя при Никоне бывшем патриархе быти еретическия и растленны, и чины церковныя, яже исправишася со греческих и древних россий- <л. 3> ских книг злословиша, имены хулными нарицаша ложно и весь архиерейский чин, и сан уничижиша, и возмутиша народ буйством своим, и глаголаша церкви быти не церкви, архиереи не архиереи, священники не священники, и прочая их таковая блядения[44]. И того ради их диаволоплевелнаго лжесловия нецыи священницы вознерадеша о всяком церковном благочинии и попечении, о немже слово воздадут в день страшнаго правосудия Божия и книгами новоисправлеными и новопреведеными печатными при Никоне бывшем патриархе, и после его отшествия <л. 3 об.> начаша гнушатися, и по них божественнаго славословия не исполняху, и просфор, на нихже изображен животворящий Крест четвероконечный по преданию восточныя святыя Церкве сим образом (ИСХС НИКА) в Божественое священнослужение не приимаху, но от совершеннаго своего неведения приимаху точию просфоры, на них же изображен бысть Крест с подножием и со главою Адамлею и с надписанием сицевым: Се Агнец Божий, вземляй грехи всего мира. Не ведуще, яко не Креста образ Агнец есть и не кяждо про- <л. 4> сфора пред действом и по действии наречется Агнец Божий, но изятая часть единыя первыя просфоры в воспоминание Господне, оная точию часть Агнец Божий наричется. И таковаго ради священническаго многаго невежества и нерадения о врученом им Христове стаде, и неприлежания деля, и непопечения о Церковном всяком благочинии, и безчиннаго их ради жития, мнози христиане отлучишася Церковнаго входа и молитвы, и о гресех своих покаяния и исповедания, и приятия пречистаго тела и крове <л. 4 об.> Христовы лишишася, могущии же по домом своим начаша держати вдовых священьников без благословения и без свидетельства Архиерейскаго, инии же из тех священников мнози под запрещением и изверженьми от своего им Архиерея служаху по домом и угождаху не-

покорником святыя восточныя Церкве, не хотящим слушати в церквах пения, идеже совершается по исправленым печатным книгам по обычаю святыя восточныя Церкве зане[45] во многих от народа мнение вниде, яко ересми многими и антихри- <л. 5> стовою скверною осквернены церкви, и чини, и таинства, и последования Церковная. Соблазнишася же и о исправлении святаго Символа, и о трегубой Аллилуии, о знамении честнаго и животворящаго Креста, о сложении трех первых перстов, и о Иисусове молитве и прочая. Сих ради вин сошедшеся, мы, великороссийскаго Государства вси архиереи, митрополити, Архиепископи и епископи и от прочих духовных чинов нарочитии мужи: архимандрити и игумени, и протопопи, в Патриаршей крестовой полате испытахом подробну чрез многое время новоисправленыя и новопреводныя печатныя книги и старыя харатейныя славенороссийския <л. 5 об.> рукописанныя книги о вышереченных вещех и о прочем, и ничтоже стропотно[46] или развращено, или вере нашей православной противно в новоисправленых и в новопреведеных печатных книгах обретохом, но все согласно со старыми славенороссийскими харатейными книгами, в них же видехом святый Символ без прилога [истиннаго], яко в новопечатных исправлено напечатася[47], и Аллилуия написано в ряд трижды: Аллилуия, Аллилуия, Аллилуия, та же: слава тебе Боже, и о знамении честнаго креста [сиречь о сложении трех первых перстов десныя руки], и о Иисусове молитве, и о чину святыя Литургии, и прочая, все согласно в старых славенороссийских <л. 6> харатейных Книгах обретохом, якоже и во исправленых печатных книгах. Зане Никон бывший патриарх повеле книги исправляти и преводити не собою, но советом благочестивейшаго Государя нашего царя и *великого Князя Алексиа Михайловича, всея великия, и малыя, и белыя России* самодержца. Благословением же и советом святейших вселенских Патриархов и согласием Архиереев всего Российскаго государства и все елико освященнаго собора из греческих и древних славенороссийских харатейных книг, которыя древния славенороссийския харатейныя книги и сами мы ныне испытахом и разсмотрихом <л. 6 об.> подробну, и при благочестивейшем тишайшем великом государе нашем царе и великом Князе Алексии Михайловиче, всея великия, и малыя, и белыя России самодержце, и при всем его Церковном пресветлом Синклите в Царских полатах предложихом и чтохом, из них же некия и всем священником Царствующаго града Москвы соборне показахом в патриаршей крестовой полате, в них же написано святый Символ без прилога истиннаго, Аллилуия в ряду трижды, та же слава тебе Боже и прочая вся, якоже и во исправленых печатных книгах. <л. 7> Егда же благодатию всесилнаго и преблагаго Господа Бога придоша в Царствующий великий град Москву Всесвятейшии и преблаженнейшии вселенстии патриарси Кир Паисий[48], папа и патриарх великого града Александрии и судиа вселенней, и кир Макарий[49], патриарх Божия града великия Антиохии и всего востока, призыванием, молением и тщанием Благочестивейшаго великого Государя нашего Царя и великого князя Алексия Михайловича, всея великия и малыя и белыя России самодержца, и мы, весь

освященный собор великороссийский, Благодаряще Господа Бога <л. 7 об.> о их зело[50] возрадовахомся и возвеселихомся о таковом благополучении, яко Господь Бог неизреченною милостию своею такое благополучение нам даровал. И мы им, преблаженнейшим и всесвятейшим вселенским Патриархом, наши соборы и дела вся подробну известихом. И они, всесвятейшии Патриарси, наши соборы и дела, и разсуждения слышавше, глаголали: яко тако есть истинно и право разсудисте и с нами во всем согласно, якоже мы держим и мудрствуем свыше и изначала, тако и вы соборовали есте и мудрствовали, зане сие предание есть святых апостолов, и святых отцев, и святыя Церкве <л. 8> чин древний, и книги исправленыя и новопреводныя печатныя суть правы и согласни с нашими греческими книгами. И своим великопастырским благословением наши соборы и дела благословиша и утвердиша. И егда Господь Бог и пресвятая пречистая богородица по их пришествии без медления даровала нам крайняго архиереа и архипастыря святейшаго Иоасафа патриарха Московскаго и всея России[51] и к нему такожде приносихом тая наша соборная дела и писания, и предложихом пред ним еже разсмотрети, разсудити, благословити и утвердити своим великопастырским благословением. И он, архипастырь наш, <л. 8 об.> великий Господин святейший Кир Иоасаф патриарх Московский и всея России, слушав и разсмотря тая наша соборная дела и писания, своим великопастырским благословением утвердил, якоже и преблаженнейшии и всесвятейшии патриарси Кир Паисий Александрийский и Кир Макарий Антиохийский согласно во всем.

ИЗРЕЧЕНИЕ

К сим убо ныне, обще: Мы Милостию Божиею православнии вселенстии патриарси Кир Паисий папа и патриарх, великаго града Александрии, и судия вселенней, Кир Макарий <л. 9> патриарх Божия града великия Антиохии и всего востока, вкупе собратом и сослужителем нашим Святейшим Кир Иоасафом, патриархом московским и всея России, и с преосвященными Митрополиты, Архиепископы и епископы российскими и с прилучившимися зде греческими Архиереями и со прочими, и со всем освященным собором великороссийского Государства.

Во имени великаго Бога и спаса нашего Иисуса Христа соборне заповедуем всем вам: Архимандритом и Игуменом, и всем <л. 9 об.> Монахом, протопопом и старостам поповским, и всем священником местным и неместным, клириком же и всякого чина православным христианом, великим и малым, мужем и женам – и повелеваем. Покорятися вам во всем, без всякаго сумнения, и прекословия святей Восточней и апостольстей Церкви Христове. Архимандриты же и игумены да научат братию свою в монастырех, протопопы и старосты поповския, и попы местныя и неместные, местнии же Священницы киииждо во своем приходе, и кииждо священник вся своя дети духовныя, мужи и жены, и о- <л. 10> троки, да

учат почасту во всех Церквах и наедине, дабы покорялися вси во всем без всякаго сумнения святей восточней церкви и книги, яже за повелением благочестивейшаго Великаго Государя Царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея великия, и малыя, и белыя России самодержца. И благословением и советом святейших вселенских Патриархов исправишася и преведошася и напечаташася при Никоне бывшем патриарсе, и после его отшествия за благословением освященнаго собора книги служебники и потребники, и прочия, зане суть право исправлены приимати и по них да при- <л. 10 об.> кажут правити Церковное все Божие словословие чинно и немятежно, и единогласно и гласовное пение пети на речь, и святый Символ приимати и глаголати, яко святии и богоноснии отцы в первом вселенском соборе, иже в Никеи, и во втором вселенском соборе, иже в Константинополи, написаша греческим языком, и прочии вселенстии и поместнии собори приимаша и утвердиша, якоже ныне исправлено противо греческаго и напечатася славенским Языком без прилога истиннаго и без всякого изменения. Тако убо всем держати повелеваем и глаголати в Церкви и повсюду исповедание православныя веры. И Аллилуиа в божественном пении <л. 11> во учиненых местех глаголати трижды: Аллилуиа, Аллилуиа, Аллилуиа, слава тебе Боже, по древнему преданию, якоже писано есть и в древних харатейных Славенских книгах ... И знамение честнаго и животворящаго Креста творити на себе треми первыми персты десныя руки: палец глаголемый и иже близ его глаголемый указателный и средний слагати вкупе, во имя Отца, и Сына, и Святаго духа. Два же глаголемый мизинец и иже близ его близосредний имети наклонены и праздны, по древнему преданию святых Апостолов и святых отцев. Тако бо имут вси <л. 11 об.> народи христианстии, мнози языцы, иже суть во православии от Востока и до Запада, предание издревле и до ныне неизменно держат, якоже и ныне видится и в России, яко мужие поселяне неизменно из древняго обычая знаменуются треми первыми персты. И молитву Иисусову глаголати сице: Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас в церковном пении и во общем собрании, а на едине якоже кто хощет. К сему же приказати всем просфорницам где кому приказано, чтобы Просфоры печатали и печатию Креста четвероконечнаго, якоже выше изобразися по свидетельству <л. 12> великих учителей: Афанасиа великого и Иоанна Дамаскина и иных, яко и от двою древу сложенный Крест истинный есть Крест. Посему же и чин церковный и монастирский и посты хранити по преданию святых апостолов и святых отцев, якоже Восточная святая, соборная и Апостольская Церковь содержит ко спасению всем православным христианом. Еще же повелеваем всем вам, освященному чину, и показуем, како вам знаменовати, сиречь благословляти Народ: сложившу десныя руки иерею два перста, глаголемый указательный, простерт и великосредний мало наклонен, яже знаменуета Иисус; и паки два перста, глаголемый <л. 12 об.> палец и близосредний наклонена другодружно совокуплена, яже знаменуета литеру Х; и паки присовокуплен к близосреднему персту малый перст, глаголемый мизинец, простерт и мало наклонен, иже знаменует литеру С; и вся сия три персты

знаменуют Христос. И сим именем Господа нашего Иисуса Христа завещаваем вам знаменовати верных народы по реченному ко Аврааму о Христе, и в семени твоем возблагословятся вси языцы.

Сие наше соборное повеление и завещание ко всем вышереченным чином православным предаем и повелеваем всем <л. 13> неизменно хранити и покоритися святой восточней церкви. Аще ли же кто не послушает повелеваемых от нас и не покорится святой восточной церкви и сему освященному собору, или начнет прекословити и противлятися нам, и мы таковаго противника, данною нам властию от всесвятаго и животворящаго Духа, аще ли будет от освященнаго чина, извергаем и обнажаем его всякого священнодействия и проклятию предаем; аще ли от мирскаго чина будет, отлучаем и чужда сотворяем от Отца, и Сына, и святаго Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника, и от православнаго всесочленения и стада и от Церкве Божия отсекаем, дондеже[52] уразумится и возвратится в правду покаянием. А кто не ура- <л. 13 об.> зумится и не возвратится в правду покаянием и пребудет во упрямстве своем до скончания своего, да и по смерти отлучен и часть его и душа со Иудою предателем[53] и с распеншими Христа жидовы, и со Арием[54] и со прочими проклятыми еретиками. Железо, камение и древеса да разрушатся и да растлятся, а той да будет неразрешен и нерастлен и яко тимпан[55], во веки веков, аминь.

Сие соборное наше узаконение подписахом и утвердихом нашими руками и положихом в дому пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея успения в Патриархии <л. 14> Богохранимаго Царствующаго великого града Москвы и всея России в вечное утверждение и присное в воспоминание в лето от сотворения Мира 7175, от воплощения же Бога Слова 1667, индикта пятаго месяца Майа в 13 день.

А собор, иже бысть при благочестивом великом Государе Царе и великом Князе Иоанне Василиевиче всея России самодержце от Макариа Митрополита Московскаго и что писаша о знамении честнаго Креста, сиречь о сложении двою перстов, и о сугубой Аллилуии, и о прочем, еже писано неразсудно, простотою и невежеством в книзе Стоглаве[56], и клятву, юже без разсуждения и неправедно <л. 14 об.> положиша, мы, православнии патриарси, Кир Паисий, Папа и Патриарх Александрийский и судиа вселенней, и Кир Макарий Патриарх Антиохийский и всего Востока, и Кир Иоасаф Патриарх Московский и всея России, и весь освященный собор тую неправедную и безразсудную клятву Макариеву и того собора разрешаем и раздрушаем[57], и той собор не в собор, и клятву не в клятву, но ни во что вменяем, якоже и не бысть. Зане той Макарий Митрополит и иже с ним мудрствоваша невежеством своим безразсудно, якоже восхотеша сами собою, не согласяся з греческими и з древними харатейными словенскими <л. 15> книгами, ниже со вселенскими святейшими патриархи о том советоваша и ниже свопросишася с ними.

К сим же заповедуем и еже писано в житии преподобнаго Еуфросина от сонного мечтания списателева о сугубой аллилуии, да никто тому верует, зане все

тое писание блядивое есть от лстиваго и лживаго списателя писано на прелесть благочестивым народом. Сие вам всем православным народом великороссийскаго Государства завещеваем и повелеваем и заповедуем во имени святыя единосущныя и неразделныя Троицы единаго всех Владыки же и Бога, яко да отныне и впредь, таковых соний лжевидения не слушати и не внимати. <л. 15 об.> [Чти о сем во книге Никонове[58]]. Такожде и нетленных телес, обретающихся в нынешнем времени, да не дерзаете кроме достовернаго свидетельства и соборнаго повеления во святых почитати, зане обретаются многая телеса цела и нетленна не от святости, но яко отлученна и под клятвою архиерейскою и Иерейскою, суще умроша или за преступление Божественных и священных правил и закона цели и неразрешимы бывают. А кого во святых хощете почитати, о таковых обретающыхся телесех достоит всячески испытати и свидетелствовати достоверными свидетелствы пред великим и со- <л. 16> вершенным собором Архиерейским.

Благодать Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и мир и благословение нашего умерения, да будет на покаряющыяся святей восточней и Апостолстей Церкви и на послушающыя нас, ныне, и присно и во веки веков, аминь.

<подписи:>

Патриарха Паисия по-гречески <вверху на л. 1>, патриарха Макария по-арабски <вверху на л. 2>, милостью Божиею Иоасаф, патриарха Московскии и всея Руси <вверху на л. 3>, смиренный Питирим, митрополит Великаго Новаграда и Великих Лук <вверху на л. 4>, Никейскаго митроп.<олита> Григория по-гречески <внизу на л. 4>, смиренный Лаврентии, митрополит Казанский и Свияжский <вверху на л. 5>, митрополита Амасийскаго Космы по-гречески <внизу на л. 4>, смиренный Иосиф, митрополит Астраханский и Терский <вверху на л. 6>, Иконийскаго митроп.<олита> Афанасия по-гречески <внизу на л. 6>, смиренный Иоана, митрополит Ростовский и Ярославский <вверху на л. 7>, Трапезонского митрополита Филофея по-гречески <внизу на л. 7>, смиреный Павел, митрополит Сарский и Подольский <вверху на л. 7 об.>, Варнийского митрополита Даниила по-гречески <внизу на л. 7 об. >, Газского митрополита Паисия по-гречески <вверху на л. 8>, Грузинского митроп.<олита> Епифания <внизу на л. 8>, смиреный Феодосий, митрополит Белгородский <вверху на л. 8 об.>, смиренный Филарет, архиепископ Смоленский <вверху на л. 9>, Синайския Горы архиепископа Анании по-гречески <внизу на л. 9>, смиренный Стефан, архиепископ Суздальский <вверху на л. 9 об.>, смиренный Иларион, архиепископ Рязанский <вверху на л. 10>, Погоянийского архиепископа Манасии по-гречески <внизу на л. 10>, смиреный епископ Коломенский Мисаил <вверху на л. 11>, Александрийския Великия церкви архимандрита Матфея по-гречески <внизу на л. 11 об.>, смиренный епископ Черниговский и Новогородский Лазарь Баранович <вверху на л. 12>, Александрийския Великия церкви протосингела Венедикта по-гречески <внизу на л. 12>, Александрийскаго игумена Св. Саввы Леонтия по-гречески

<внизу на л. 12 об.>, смиреный Александр, епископ Вятский <вверху на л. 13>, Иверского монастыря архимандр<ита> Дионисия по- гречески <внизу на л. 13>, смиренный Мефодий, епископ Мстиславский и Оршанский <вверху на л. 14>, иконома Великой церкви Антиохской Иванна Иереиса <внизу на л. 14>, смиренний Иоаким Диакович, епископ Срблемславуние <?> <вверху на л. 14 об.>, Владимирского Рождественского монастыря архимандрит Филарет <вверху на л. 15>, Соломона <монастыря?> архимандрита Вулгариса по-гречески <внизу на л. 15>, Чюдова монастыря архимандрит Иоаким <вверху на л. 15 об.>, Спаса Новаго монастыря архимандрит Иосиф <вверху на л. 16>, архимандрита Юрьева монастыря Парфения <в конце постановления как и остальные>, Симанава Богородицкова монастыря архимандрит Варсунофей, из Свияжска Богородицина монастыря архимандрит Иосифа, из Казани Преображенского монастыря архимандрит Мисаил, из Звенигорода Савина монастыря архимандрит Варнава, с Костромы Ипацкого монастыря архимандрит Кирил <л. 16 об.>, из Нижне Новгородского Печерского монастыря архимандрит Иосиф, из Велико Новгородского Футыня монастыря архимандрит Иосиф, из Ростовского Богоявленского монастыря архимандрит Дионисий, Знаменского монастыря, что на Государевом старом дворе, игумен Арсений, из Ярославля Спасова монастыря архимандрит Сергий, игумен Новинского монастыря Моисей.

"Книга соборных деяний 1667 года", *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов*, изд. братства св. Петра митр., 2-е изд., Москва, 1893, л. 1–8 об.

5. ИСТОРИК Н. КАПТЕРЕВ О ПОСТАНОВЛЕНИЯХ МОСКОВСКИХ СОБОРОВ 1666–1667 ГГ.

<...> Собор 1667 года счел постановления собора русских иерархов 1666 года в некоторых отношениях недостаточными, именно: все то, что касалось новоисправленного обряда и что поставлено было собором 1666 года, так сказать, на одну доску с другими его постановлениями относительно церковного благочиния, он нарочно выделяет в особую группу, относительно которой и составляет свое особое определение.

<...> Нетрудно видеть, в чем состояла существенная разница по указанным пунктам постановлений собора 1667 года от постановлений собора русских иерархов 1666 года. Последний <...> не хулил наших старых обрядов, считал их, как и новые, тоже православными, только отжившими, и, по требованию времени, церковью отмененными, вследствие чего он не налагал клятвы, не отлучал от церкви только за одно употребление старого обряда; окончательную отмену старого обряда новоисправленным он предоставлял времени и в употреблении старого обряда видел нарушение только обычных распоряжений церковных властей относительно церковного благочиния, если только удержание старого обряда не соединялось с хулою на новоисправленный обряд, с заявлениями, что ради последнего церковь стала не церковь, архиереи не архиереи, таинства не таинства.

Виновные в последнем подвергались соборной клятве именно только за такую хулу на церковь, а не за то, что они еще продолжали по привычке держаться старого обряда. Такое отношение собора русских иерархов 1666 года к старому русскому обряду восточные патриархи признали решительно неправильными. Собор 1667 года, *руководимый восточными патриархами*, не только безусловно запрещает употребление старого обряда, но и налагает соборную клятву, вечное отлучение от церкви на всякого, кто бы впредь стал держаться обряда, налагает клятву именно только за употребление старого обряда, который ни под каким видом не должен существовать впредь в православной церкви, – никаких исключений, никаких уступок в этом отношении собор не делает.

<...> Собор хорошо знал, какие смуты и настроения происходят в русской церкви из-за приверженности народа к старому обряду, и этого знания уже вполне было бы достаточно для того, чтобы ему, в своих постановлениях, сделать какую-либо оговорку относительно возможного, при известных условиях, удержания старого обряда, если бы это собором действительно допускалось.

<...> Почему собор 1667 года, руководимый двумя бывшими в Москве восточными патриархами, так нетерпимо отрицательно отнесся к старому русскому обряду, который в существе дела был древнегреческим православным обрядом, это понятно.

<...> По толкованию восточных патриархов, руководивших московским собором 1667 года, и заимствованному ими у грека архимандрита Дионисия[59], все особенности старого русского обряда, несогласные с тогдашним греческим, содержат в себе или прямо еретическое учение, или представляют из себя продукт *русского, "несмысленного мудрования", являют собой "токмо суемудрие, и мятеж, и раскол"*. Очевидно, подобный обряд необходимо и неизбежно должен был подвергнуться со стороны патриархов решительному конечному запрещению на все последующее время, всякий его употребляющий, после разъяснений, сделанных собором, необходимо подлежал церковному отлучению и клятве только за употребление самого обряда, так как православная церковь никогда и ни под каким видом не может терпеть в своей практике такого обряда, который она сама признает или прямо еретическим, или за такое произведение "несмысленного мудрования", которое являет в себе "токмо суемудрие, и мятеж, и раскол". Совсем другое было бы дело, если бы патриархи, вместе с собором, признали старый обряд так же православным, как и новый, возникшим и выросшим на той же почве вселенского православия, заключающим в себе то же строго православное учение, так что все различие между старым и новым обрядом сводилось бы только к различию внешней формы обряда, которая в христианской церкви постоянно изменялась и впредь может изменяться по требованию тех или других исторических обстоятельств, причем каждой отдельной церкви всегда принадлежало и принадлежит право производить известные перемены в своем обряде. При такой постановке дела для собора тогда достаточно было бы требовать от всех признания новоисправленного обряда, но не излагать клятвы на

держащихся по привычке старого обряда только за то, что они держатся старого обряда, тогда можно было бы окончательную замену старого обряда новым предоставить времени, не опасаясь, чтобы от этого произошел какой-либо вред для церкви. Но, к сожалению, указанного единственно правильного взгляда на наш старый обряд и на единственно правильное отношение к нему у руководителей собора 1667 года – восточных иерархов – вовсе не было, и потому они неизбежно, руководствуясь воззрениями грека архимандрита Дионисия, должны были безусловно и навсегда запретить употребление старого обряда и наложить клятву на всякого, кто бы впредь стал держаться его <...>

Каптерев Н. Ф., *Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович*, т. 2, Москва, 1996, 390–395.

6. ВЗГЛЯД НА ЦЕРКОВНЫЕ НОВШЕСТВА САМОЙ ВЛИЯТЕЛЬНОЙ В РОССИИ БРАТИИ СОЛОВЕЦКОГО МОНАСТЫРЯ. ПЯТАЯ СОЛОВЕЦКАЯ ЧЕЛОБИТНАЯ (ФРАГМЕНТЫ)

Благоверному и благочестивому и в Росии пресвято сияющему, от небесного царя помазанному, в царех всея вселенныя великому государю, царю и великому князю Алексею Михайловичу, всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержцу. Бьют челом нищие твои государевы богомольцы, Соловецкаго монастыря келарь Азарей[60] и казначей Геронтей[61], и священницы и диакони, и соборные чернцы, и вся рядовая и больничная братия, и служки и трудники все. По преданию, государь, Никона бывшаго патриарха и по новоизложенным ево книгам проповедают нам ныне ево никоновы ученицы новую незнамую веру по своему плотцкому мудрованию, а не по апостольскому и святых отец преданию, е(я)же веры неточию мы, но и прадеды и отцы наши до настатия никонова патриаршества и до сего времяни и слухом не слыхали, а в коем православии прародители твои государевы скончались и многия святыя отцы и чудотворцы наши Зосима и Саватий[62], и Герман[63] и Филипп митрополит[64] угодили Богу, и ту истинную нашу православную веру они похулили, и весь церковный чин и устав нарушили, и книги все перепечатали де на свой разум, богопротивно и развращенно. А что, государь, их непотребство и развращение в тех новых книгах объявилось, и то их книги сами мимо нас обличают их в лице. Якоже в книге, глаголемой в Скрижали[65], лист 466 Дамаскина[66] иподиакон в слове своем в неделю третью святаго поста повелевает нам православным християном ходити потатарски без крестов, и пишет сице: кая рече, польза, или кая добродетель есть носити кому крест на раме своем. А святии апостоли, государь, и святии отцы крест нам на себе носити похваляют, и сами носили и нам носити повелевают. Якоже рече Апостол: мне же да не буди хвалитись токмо о крест господни. И паки: аз бо язвы Господа Исуса на теле моем ношу, сиречь крест христов. <...>

И отселе яве, государь, яко в прежния лета в греках неточию иноцы, но и мирския крест на себе носили; а ныне они не носят и нам носити возбраняют. Такоже и вси святии единомысленно крест христов правоверным всегда носити

на себе повелевают: понеже велия тайна в сем знамении святыя неразделимыя Троицы, Отца и Сына и Святого Духа, прославляется, и сим знамением благочестивии вси от неверных разделяемся. А той Дамаскин иподиакон, по диаволю научению, написал в греческой своей книге на погибел душам нашим, велит ходити, аки татором, без крестов, и в том ему судит Господь Бог. Да он же, Дамаскин, не убояся страха Божия, отрыгнул от злаго сокровища сердца своего, в том же слове именовал безгрешнаго Сына Божия Господа нашего Исуса Христа грешным, будто он, Спаситель наш, распялся за некое прегрешение, а не за мирское спасение, и пишет в той Скрижали, лист 766, сице: тако да имате пред собою смерть вашу, яко же и он, иже имать распинатися за некое погрешение, носит крест на раме своем, и ходит трепеща и ожидая смерти. К сему же, государь, и иныя многия непотребныя статьи напечатаны. Якоже в книге 4-й Ивана Дамаскина, глаголемой Небеса, того же выходу, епифаниева переводу киевлянина, во главе 27, лист 56, положено егоже страшно и писанию предати, проповедуют Сына Божия еще в плоть не пришедша, но впредь пришествовати его сказывают и напечатали сице: всяк убо, рече, не исповедая Сына Божияго и от Бога в плоть пришествовати. Такоже, государь, и воскресения Сына Божия во многих местех в новых своих книгах не проповедают: в Служебниках на литоргии и в Триодях в Великую Субботу, в тропаре, еже: Благообразный Иосиф, и в тропаре: Мироносицам женам, и в кондаке: Иже бездну затворивый, и в светильнике воскресном третием воскресение Сына Божия отставлено же, неведомо для чего.

Да они же, государь, напечатали в новом Потребнике[67], лист 42, в молитве на крещение человеком, повелевает молитися духу лукавому: сего же их умышления не даждь Боже нам ниже помыслити. А о церковном, государь, священии в том же Потребнике, лист 873, напечатали не по преданию святых отец, повелевают свещати мылом: и то, государь, церкви Божия(и) не освящение, но паче осквернение, понеже в мыле всякая нечистота и скверность. А над умершими, государь, вместо помазания святаго масла велят посыпати пепелом, егоже срамно есть не точию тако творити, но и глаголати. И Господу нашему Исусу Христу спасенное его имя, нареченное от Бога святым ангелом, переменили же. И самый истинный и животворящий крест Христов, от трех древ, от певга и кедра и кипариса сотворенный, отставили, и возненавидели, и непотребна сотворили, и возлюбили крыж латынския веры, и во всем, почитают ево паче истиннаго Божественнаго креста Христова, от трех древ сотвореннаго. А святии пророцы о том тричастном кресте Христове за много лет до Христова вочеловечения пророчествоваша, и яко от трех древ сотворенну ему быти глаголюща (аша). Якоже велегласный пророк Исаия о нем, во главе 60, свидетельствует и пишет сице: Слава Ливанова к тебе приидет певгом и кедром и кипарисом прославити имя святое мое и прочая.

<...> Такоже, государь, и вси святии пишут, и почитают истинный тричастный крест Христов, а не крыж двоечастный, о немже никтоже от святых воспомянул во едином слове, ежебы предпочтену ему быти паче истиннаго креста

Господня. А и прародители твои, государевы, благоверные цари и великие князи в русской земле крыжом чести отнюдь не воздавали иже и тем латинския веры не почитали. <...>

И аще, государь, все божественное писание свидетельствует нам, яко той крыж образ и сын креста, а не самый истинный и животворящий крест Господень, токмо (то кая), государь, потреба ныне нам, оставя истину, и паки тое законную сень гонити и законная мудрствовати, еже крыж почитати, а истинный крест Христов презирати? И аще бы, по Апостолу, первый закон непорочен был, не бы второму изыскалося место.

Да в тех же, государь, новых книгах напечатано по томуже дамаскинову преданию, велено нам креститися щепотью, тремя персты, а яже мы из начала прияхом по апостольскому и святых отец преданию, и по свидетельству преподобнаго Петра Дамаскина, и святаго Феодорита, и блаженнаго Максима Грека, и по соборному уложению Макария митрополита московскаго и всея Русии[68] и все (всего) освященнаго собора, те новые веры учители двема персты креститися нам возбраняют, а не крестящихся щепотию проклинают, и тем точию всуе себе труждают и грех на свою главу собирают, понеже писано есть: аще святитель проклинает не по делу Божию, сиречь не по священным правилом, не последует Божий суд, а непокоряющиися им аще и прокляти от них, но от Бога великим хвалам достойни суть. А что при благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всея Русии преосвященный Макарий митрополит, по апостольскому преданию, на освященном и богодухновенном своем соборе уложили и не крестящихся двема персты вечному проклятию предали, и они тому церковному уложению и священному собору, паче же Христову и апостольскому преданию не повинуются, да и нам также повиноватися не велят, и полагают то соборное проклятие ни за что, и тем своим неповиновением учинили себя под вечным проклятием, да и нас ныне грешных ведут с собою под тоже проклятие; а не повинующихся, государь, их странному учению и неприемлющих новые их веры они, никоновы ученицы, мучат лютыми томленьми[69] и ругаются всяким руганием безчеловечным. А святии апостоли, государь, и святии отцы в прежния лета такова ругательства и безчеловечия и над богоотступниками отнюдь не творили, но аще кто и впадет в некое прегрешение, и они исправляли таковых духом кротости, и любовию, и терпением, последствуя кроткому пастырю своему и учителю Христу, понеже он, Спаситель Христос Бог наш, начальник и совершитель нашея православныя христианския веры, сам учил пресвятыми своими усты божественным и спасенным заповедем не гордостию, и не мучением, и не руганием, якоже они творят, но сам вся претерпе нашего ради спасения. А нынешняго, государь, на конце последняго века новые веры проповедницы отнюдь нетерпеливы, и немилосердны, и неблагоприступны и горды; аще и едино слово явится им неугодно, и они хотят за то и душу с телом разлучити и смерти предати. И воистину, государь, блажен той, егоже сподобит Господ от таковых нынешних учителей до смерти пострадати, и веруем Божественному писанию, яко тии

паче прежних мучеников у Бога обрящутся. О сем бо и мы молим человеколюбие Божие, яко да и нас грешных сподобит от них пострадати и поне малу отраду в будущем веце на своя согрешения получити.

Да в тех же, государь, новых книгах напечатано, велено говорить аллилуия трижды, а в четвертые Слава тебе Боже. И мы, богомольцы твои, троити та божественная аллилуия отнюдь не смеем, бояся тогоже гнева Божия и Пречистыя Богородицы, иже бысть явное наказание за утроение божественной аллилуиа иной веры попе (на Иове распопе) псковском и троеженце, иже и мотыльный столп наречеся, егда он не послушал наказания преподобнаго отца Евфросина псковскаго чудотворца[70], еже двоити божественнае аллилуия, якоже предаде ему Иосиф Царя града вселенский патриарх[71], и того ради своего непослушания и суемудреннаго начинания он Иов восприял от Бога велие отмщение, иным впредь на уверение, – прежде будущаго мучения поражен бысть богопопущенною лютою язвою инеисцельным недугом, кипел в червях и в смраде неудобъстерпимом два года, и в той лютой язве и душу свою изверже; а иже троити божественнае аллилуиа возбраняющаго преподобнаго отца Евфросина псковскаго чудотворца за сие богоугодное мудрование Господь Бог прославил во святых; а по преставлении его наипаче же нам совершеннейше бысть извещение: сама Владычица наша Пресвятая Богородица в явлении своем со архангелом и с преподобным Евфросином явися списателю жития его и повеле православным христианом божественнае аллилуиа глаголати дважды, а третие приглашати: Слава Тебе Боже, а троящим изрече прещение страшно. К сему же, государь, и в книге глаголемой Стоглав, в царском и святительском соборном уложении, написано, яко то латинская ересь, еже троити аллилуия, и пишет сице: яко соборная и апостольская церковь имея и предаде, еже дважды глаголати святая аллилуия, а не трегубити, понеже бо сия несть православных предание, но латынская ересь, не славят бо Троицу, но четверят, и Духа Святаго от Отца и от Сына исходяща глаголют, и тем раболепна Духа Святаго творят, и того ради не подобает святыя аллилуии трегубити, и (но) дважды глаголати: аллилуия, аллилуия, а в третие: Слава Тебе Боже. <…>

Также, государь, и символ православные христианские веры изменили же, – говорят: и в Духа Святаго Господа животворящаго, а истиннаго отставили. А святии отцы, государь, отнюдь того не изменяли и прибавити и убавити собою ничего не смели, якоже преподобный Иван Дамаскин во многосложном своем послании, в Соборниках печатных, в дестевых и в полдесть[72], и в книге блаженнаго Максима Грека, во главе 5, в слове ответном Николаю латынянину, пишет: и в Духа Святаго Господа истиннаго и животворящаго, также и в книге никонских правил, от слова 39, и в книге Кирилла Иерусалимскаго[73], лист 128 и 44, и паки в той же книге Максима Грека, во гл. 1-й, в книге Кормчей московской печати[74], по последним числам л. 2, в тех во всех книгах, идеже символ православныя веры положен, истиннаго нигде не отставлено.

Да они же, государь, в стихе: Царю небесный, совершенно Духа Святаго

истинным не именуют, и напечатали сице: Царю небесный, утешителю душе истины, – две буквы *наш* да *иже* из истиннаго отняли, и тем сотворили Духа Святаго, аки причастника истине, а не самым истинным Святый Дух именуют. А на троицкой вечерни, государь, молитву Святому Духу отняли всю, и ектению большую отставили же, и молятся стоя на коленках, и глав не преклоняют. А в уставах, государь, печатных и писмяных, и в Потребниках и в Служебниках, и в той же троицкой вечерни в стихерах велено главы с коленома преклонше на землю молитися, а не на коленках стояти. А трисвятое, государь, ангельское пение те новые учители переменили же, и напечатали в Ирмологе[75], лист 884, с прибавкою, сице: Сила, святый Боже святый крепкий, святый безсмертный помилуй нас. А в прежния государь, лета, при благочестивом царе Феодосии, еретицы к той ангельской песни лишное прибавливать начали же, и того ради от Господа с небесе бысть отрочатем извещение и знамение страшно, и о сем свидетельствует Пролог сентября в 25 день. <...>

А в постижении, государь, иноческом в Потребнике печатном мантии и параманда[76] на постриженников класть у них не указано и стихов не положено ж. Да они же, государь, в покаянии и исповеди и псалмы и молитвы исповедником и над умершими прощалныя и разрешалныя молитвы, и величания на все господские праздники и святым отставили, и все действо в божественных службах творения Василия Великаго и Иванна Златоустаго[77] и Григория папы римскаго преложили на свой чин по своему плотцкому мудрованию. Також и прочее церковное пение, заутреню и вечерню, и павечерню, и полунощницу, и молебны и понахиды, и вкратце рещи весь церковный чин и устав, что держит церковь Божия, то все переменили, и книги перепечатали не по преданию святых отец, и всю православную християнскую веру испревратили на свой разум. А указывают, государь, они на старые книги и говорят, что де в греческих книгах так написано, и печатают с них без расмотрения и без свидетельства, аще что и доконца худо и непотребно, тому они не внимают, точию бы им было против греческих книг. И теми они греческими книгами они православную нашу християнскую веру истребили дотолика, будто и след православия в твоем государстве, росийском царствии досего времени не именовалося, и учат нас ныне новой вере, якоже Мордву или Черемису[78], неведущих Бога (и) истинные христианские православные веры. А мы, богомолцы и раби твои государевы, аще и многогрешни, но держим истинную православную християнскую веру, самим Господем нашим Исус Христом преданную, и святыми Апостолы и святыми отцы, седми вселенскими соборы, утверженную, непоколебиму и нерушиму, тоже преданье, которое по се время держали прародители твои государевы, благоверныя цари и великия князи, и отец твой, великаго государя, благоверный государь наш царь и великий князь Михаил Федорович всея Росии, в нейже и чюдотворцы и начальники наши Зосима и Саватей, и Герман и Филипп митрополит московский и всея Росии, и вси святии отцы угодили Богу, и многие чюдотворные иконы Господь Бог в чюдесех у нас, в русской земле,

прославил, и ныне прославляет, и неизреченную свою милость от них нам поведает. А сверх, государь, того, сами они, вселенские патриархи, прежде бывшии у нас в русской земли, Иеремий цареградский и Феофан иерусалимский и иные многие палестинские власти о нашей православней истинней вере свидетельствуют списанием, якоже в книге Кормчей московской печати, лист 15 и 26, пищет сице, что де у них в Царе-граде и во Иерусалиме конечное православной вере греческаго закона от агарян[79] насилие и погубление, церквам Божиим запустение и разорение, не (но) точию един на всей вселенней владыка и блюститель непорочныя веры християнския, самодержавный великий государь царь благочестием всех превзыдет, и все благочество в твое государство едино царство собрашася, и третий Рим благочестия ради твое государство московское царство именоваша. И аще бы, государь, наша православная християнская вера неправа, то бы и милости и чудес от тех чюдотворных икон не было, и прародителей твоих государевых, благоверных царей и великих князей, и преподобных и богоносных отец наших Господь Бог во святых чюдесы не бы прославил, и вселенские православные патриархи, наипаче же началнейший и глава всем Иеремия цареградцкий, и Феофан иерусалимский и иные многие палестинские власти не бы православныя нашие христианские веры похвалили. И аще, великий государь, толикия многия и безчисленныя свидетельства на нашу православную християнскую веру, яко непоколебимо в православных догматех и в церковных исправлениих пребывает: то кая, государь, нужда нам тое истинную православную веру, самим Господем Богом преданную, и святыми отцы утверженную, и вселенскими верховнейшими патриархи похваленную, ныне покинути и держати новое предание и иную веру? Аще ли, государь, нам ныне на конец последняго века учитися сызнова новой вере ни (и)слушати их непотребнаго учения, егоже страшно и помыслити, еже духу нечистому молитися, и ходити потатарски без крестов, и безгрешнаго Сына Божия именовати грешным, и воскресение его и вочеловечение не проповедывать, и креститися щепотью, и истинный крест отринути и крыж латынской почитати, и аллилуия четверити, и прочая их небогоугодная мудрствовати: то разве, государь, и креститися нам будет сызнова, и святых угодников Божиих и чюдотворцев из церкве Божии, по их мудрованию, будет изринути вон, егоже не даждь нам Боже ни слышати. И аще, государь, по их, новых учителей, хулению держали мы по се время будто не истинную православную веру: но прародители твои, государевы, благоверные цари и великие князи, и святии отцы православнии. Аще ли, государь, они были православнии, то и мы яве яко православни. Аще ли, государь, они и мы православнии, то почто им у нас православная християнская вера отимати и учити нас новой вере и странному учению, которые сами ничего не знают и конечнаго исправления в православной вере требуют? <...>

Милосердый благочестивый, Богом избранный, великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец! Молим твою, великаго государя, благочестивую державу и плачемся

вси, со слезами милости просим, помилуй нас, нищих богомолцов своих и сирот, не вели, государь, у нас тем новым учителем и всенским[80] патриархам истинную нашу православную християнскую веру, самим Господем нашим Исусом Христом и святыми его Апостолы преданную, и седми вселенскими соборы, и твоими государевыми прародители утверженную, изменити и порудить, чтобы нам Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, Царя царствующим и Господа господствующим не прогневить и во веки в безконечное мучение осужденным не быть, и тою новою верою прародителей твоих государевых и святых отец не посрамить, а иноземцом и хулником нашея христианския православныя веры впредь дерзновения не подать, и вели, государь, быти в том же благочестии и предания(и), в коем чюдотворцы и началники наши Зосима и Саватий, и Герман, и Филипп митрополит московский и всея Росии, и вси святыя угодили Богу, и вси прародители твои государеви, и отец твой блаженныя памяти благочестивый и великий государь, царь и великий князь Михайло Федорович всея Русии, и дед твой, приснопамятный блаженный Филарет Никитич, московский и всея Русии патриарх, препроводиша дни своя, чтоб нам под запрещением и клятвою святых отец не быть, и во веки душею и телом не погибнуть. Аще ли твой, великаго государя, помазанника Божия и царя гнев на нас грешных излиетца, и православную нашу християнскую непорочную веру тем новые веры проповедником отнять у нас попустити изволиш, и чюдотворцев наших и прочих святых отец предание изменить, и о сем тебе, великому государю, прежде в челобитной своей писали[81], и ныне тожде пишем: лучше нам временною смертию умерет, нежели вечно погибнуть. Или аще, государь, огню и мукам нас те новые учители предадут, или на уды разсекут[82]: но убо изменить апостольскаго пореченнаго (и отеческаго) предания не будем во веки. Великий государь царь, смилуйся пожалуй!

Материалы для истории раскола за первое время его существования, под ред. Н. И. Субботина, т. 3, Москва, 1878, 217–262.

7. ИЗЛОЖЕНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ БЕСПОПОВЦЕВ. ИЗ ПРИГОВОРА БЕСПОПОВСКОГО СОБОРА (3 ИЮНЯ 1694)

По совету братскому и по любви Христовой, и по преданию всея восточныя соборныя и апостольския церкви и по грамоте за руками всех нас, бывших на том соборе духовных лиц учителей, грамотных и простых отцов, и в Новгороде жительствующих и около – всех уездов новгородских христиан, и по совету братскаго союза утверждаем следующее учение, и церковное чиноуставохранение нашей церкви и предание обязуемся с клятвою хранить вечно. Аминь.

1-е: Несомненно нам верить и прочим учение творить, еже есть: по грехом нашим в кончину века достигохом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно[83], в видимой церкви, седе на престоле Бога Живаго, под именем инаго Иисуса, показуя себе яко Бога, и тем, чрез воинство антихристово,

раззоряющее церкви Божия, и вся таинства ея истребил и всякую святыню омрачил и свое новодействие возстановил.

2-е: И по сему приходящих от оной церкви никонианской к нашему правоверию и благочестию, сим собором узаконяем и повелеваем отцем духовным вторично крестить, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, понеже еретическое крещение несть крещение, а паче осквернение[84]. <...>

4-е: Приходящих от иноверия к нашей православной христианской вере: аще муж с женою, то повелеваем настоятелям и отцу духовному прежде им с том предложить искусно, что наша истинная церковь женимых в соединение не приемлет. А если согласятся они на то, еже церковь наша повелевает по крещении в чистоте и целомудрии пребывать, телеснаго же совокупления не иметь, а кольми паче мужу с женою, а жене с мужем, тако и за брак, и мужа мужем не почитать и не признавать, такоже и жену женою не нарицать, а быть по крещении в духовном братстве: того ради в удостоверение целомудреннаго и девственнаго жития повелеваем единому куму и куме воспринять их от святаго крещения. И аще на сие будут согласны, то по совершении четыредесятнаго поста крестить их по преданию соборныя нашея церкве.

5-е: Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что за грехом нашим в таковая времена достигохом, в няже православнаго священства в конец по благочестию лишились. А посему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попам, а безвенечныя браки имут запрещение от царя Алексея Комнина[85]. Да и апостол глаголет, яко имущия жены яко не имущия будут. Зачало 138[86].

6-е: Новожен молодых и старых с общаго братскаго приговора законополагаем отнюдь без роспусту, сиречь без разводу, на покаяние отцем духовным не принимать, доколе клятвою и ротою обещаются[87] – не совокупляться с женами. Аще ли и старых кто приимет на покаяние ко обращению в нашу христианскую веру, и таковаго отца духовнаго подобает отлучить, яко нарушителя предания нашего от чинодействия и сообщения христианскаго, равно и новожена онаго извреши повелеваем[88], аще не согласится с женою разлучитися.

7-е: Почему и обязываем и законополагаем: всем нашего братскаго сословия жить девственно и соблюдать себя как можно от совокупления с женами. А отцем духовным повелеваем отселе смотрить и надзирать строго. Аще ли не тако, то повелеваем отлучить от священнодействия. Впрочем, и приходящих от иноверия женатых, как в четвертой статье сказано, и зде такожде подтверждаем, по принятии веры и крещения нашего исповедания, довлеет и таковых разводить на чистое житие непременно.

8-е: Потом которые наши дети духовные, юноши или девы, будучи у нас на исповеди и по наказанию отцев своих духовных, преступят таковый закон и женитися пожелают, а девицы замуж пойдут и венчаться станут у еретиков, от русских попов, иже служат антихристу, или тако и не венчаны сойдутся, по любви и по благословению родителей брак утвердят, и приживут между собою дети, а

потом похощут быти приняты на покаяние, или из нас кого духовнаго отца призывати станут в домы своя, или крестить детей своих, и нам, отцы и братия, духовнаго дела отнюдь не творить, опасаяся лишения сана: на дух таковых не принимать[89], детей у них не крестить, и роженицам[90] молитвы не давать, и с ними ни пити, не ясти, ни на молитве в купе стояти, и на службу к себе не пускати, разве только при самой смерти, понеже, ведаючи, таковое самовольное отступление сотворили. <...>

18-е: Закупаемое на торгу брашно[91] определяем всем вообще братскому нашему сословию полагать по сту поклонов.

19-е: А посему отныне узаконяем и впредь тако повелеваем, всем нашего братскаго сословия, каждому ежедомовне пред обедом, во время семипоклоннаго начала и преднадлежащих к обеду молитв, всякое судно с кушанием и питием открывать для освящения молитвою торжищных нечистот. <...>

А приговор сей или соборное уложение писал новгородец Феодосий Васильев[92], в лето миробытия 7202 года июня в 3 день[93].

И вместо отца своего духовного Харитона Карповича[94], за неумением грамоте, за него и за себя руку приложил Феодосий Васильев. – К сему приговору братскому и всея соборныя церкве Тимофей Иевлев руку приложил. – Антон Симеонов руку приложил. – Никита Андреев руку приложил. – Иван Андреев руку приложил. – Дементей Иванов руку приложил. – Вместо отца своего духовного Симеона Ларионова неграмотного, его прошением, крылошанин Василий Петров руку приложил. – Терентий Васильев руку приложил. – Савин Михайлов руку приложил. – Егор Андреев руку приложил. – Павел Иванов. – Матвей Федотов. – Вместо Артемона Осипова руку приложил Михаил Андреев. – Никита Григорьев. – Иван Егоров. – Петр Феодоров. – Иван Феодоров. – Андрей Гаврилов руку приложил. – Петр Герасимов. – Степан Афанасьев. – Афанасий Симеонов. – Феодор Никитин. – Федул Дмитриев.

Тем же, возлюбленная братия наша, припадая молим вы, подвизатися о преданней вере святым единою сим. Аминь.

"Приговор или уложение новгородского собора 1694 года", in Смирнов П. С., *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург, 1898, приложение, 041–045.

8. БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РАННЕГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА. ФРАГМЕНТЫ ИЗ *ПОМОРСКИХ ОТВЕТОВ* (1723)

<л. 1> Господину, присланному учителю, иеромонаху Неофиту[95],
мира, здравия, спасения, и смиренномудраго, праваго и милосердаго
разсуждения всеусердно желаем и покорно кланяемся.

Еже убо всепресветлейшее императорское величество повеле, еже святейшии правительствующий синод присуди, еже с заводов посланный указ объяви: тако имети тебе с нами, о произшедшем несогласии, тихое, кроткое и безопасное раз-

глагольство[96]: яко принуждения не творити насилна в произволней вере. Сие всеблагодатное императорское милосердие, сие прекроткое, премудрое царское человеколюбие, ублажают вся пустынная жительства, горы восхваляют, холми возблажают, пещеры <л. 1 об.> воспрославляют, вся дебренная места жительми своими благодарными гласы усердно благодарствуют. Но понеже на словесное разглагольство всеми нами к тебе на заводы прийти неудобно, старостию и немощию удрученным не возможно: чего ради чрез посланных наших пустынных, учение твое почюхом, наказание твое уразумехом.

К сим, еже изволил еси послати на письме, тако твоя увещания, яко множайшая вопрошения: от нихже и вящшее вняхом разумение твое, большими познахом разсуждение твое. Ельма убо и от нас грубых потребовал еси, многими твоими (мнится нам и излишними) вопросы, ответнаго разглагольства. Но прежде нежели ответствовати нам на твоя вопросы, должно возмнехом кратким предсловием сим изъявити вашему любомудрию и всякому благоразумному читателеви, яко мы не в своих, но в древлепреданных церковных уставах пребываем: и чесо ради в тех пребываем, и с каковым намерением ответство сие творим. И по сих милосердия просити; воеже бы милостивым сердцем слышати ответствования наша, и христоподражетельную нам милость излияти. Понеже в Великороссии, до Никона патриарха, церковь бе святая апостольская православно-кафолическая: еже содержимая благочестно, от всероссийских православных и чюдотворных <л. 2> архиереов: яже засвидетельствованная и похваленная от восточных патриархов: яже светло украшенная и достоверствуемая от многочисленных всероссийских чюдотворцев: яже самем Богом свыше, пребезчисленными знамении и чюдесы облагодатствованная и препрославленная.

Егда же от Никона патриарха, и прочих по нем, пременишася, приложишася и отложишася древлецерковная многая содержания, еже о крестном персты знаменовании, еже о печатовании креста на просфирах, еже о аллилуия, еже во многих чинех и славословиих, и тайнодействиих церковных. Еже старопечатныя книги отложишася, еже с жестокими клятвами нововводства укрепишася, еже с гонением и мучительством на древлецерковное содержание тая проповедашася. Тогда иже древлеправославныя церкве содержания не отсташа, иже к новопреданиям никоновым не присташа: священный епископ Павел Коломенский[97], и пресловутыя Соловецкия обители священнии отцы, и прочии многочисленнии священнаго и иноческаго и мирскаго чина. Аще и гонения, оземствования, бегания, смерти претерпеша, но в древлеправославныя церкве уставех соблюдахуся. Оттуду пустыни и скиты и ненаселенная места древлеправославныя церкве по старопечатным книгам славословие Богу приносят: оттуду прародителей и отец богопросвещенное благочестие отцелюбнии <л. 2 об.> дети росийстии и в нуждах сохраняют: оттуду и мы, древлеправославныя церкве остальцы, от православных праотцев и отцев родившиися и научившиися, православных древних архиереов и прочих священных отец и святых российских чюдотворцев, святое и богопросвещенное благочестие, по священным староцерковным книгам, соб-

людаем. Не новины какия затеяхом, не догматы своесмышленыя нововнесохом, не за своевольная предания утверждаемся: но готовая древлеправославныя церкве предания содержим, по готовым священным книгам службу Богу приносим, еже есть в готовей древлеправославней церкви пребываем, по божественному Златоусту: церковь есть не стены и покров, но вера и житие[98], не стены церковныя, но законы церковныя (Маргарит, слово 10). Но чесогоже ради тако в древлеправославныя церкве уставех утверждаемся быти: еда славы ради мира сего; но отлученное от славных мира сего, и чести и славы мира сего, неимущее сиротское житие живем. Получения ли ради богатства; но убожеством и напастьми, ради хранения древлеправославнаго обогащаемся. Чинов ли ради на земли высоких в сих пребывати усердствуем; но в нуждных пустынных местех нужное богорадное житие живуще, сих не имеем и имети не надеемся. Темже того ради древлеправославныя церкве уставы <л. 3> соблюдаем, да вечное спасение душам своим получим. Того ради в святоотеческих преданиях утверждаемся, да вечнаго их участия не отпадем; того ради древлецерковных уставов нарушити не можем, да под древлецерковная запрещения не подпадем. Но якоже святии, в тех древлеправославных уставех, знаменающеся двема перстома, Богу угодиша, тако и мы знаменаемся двема перстома, в тех же святоотеческих уставех желаем и молимся угодити Богу. И якоже они по древлецерковным святым книгам спасение получиша, тако и мы по тем святым книгам просим от Господа милости спасение получити. И якоже древлеправославнии россияне, и прадеди, и праотцы наши, и святии российстии чудотворцы, в тех древлецерковных уставех пребывающе, по староцерковным книгам Богу служаще, пребываху в святей православней кафоличестей церкви[99], тако и мы в том древлецерковнем святоотеческом содержании пребывающе, пребывати надеемся во оной святей древлеправославнокафоличестей церкви. Но ежели ныне церкви великороссийстей не приобщаемся, и того ради от вас осуждаемся, яко расколотворцы: но понеже мы в древлеправославныя церкве преданиих раскола какова не сотворихом. Но тая опасно соблюдающе, и с намерением спасительнолюбительным, в древлецерковных уставех пребываем, сего ради несмы расколо- <л. 3 об.> творцы. А и приобщения нынешния российския церкве опасаемся, не церковных собрании гнушающеся, не священныя саны отметающе, не тайнодейств церковных ненавидяще: но новин от никоновых времен нововнесенных опасающеся, древлецерковная заповедания соблюдающе, под древлецерковная запрещения да не подпадем, опасаемся: с новоположенными клятвами и порицаниями на древлецерковная содержания согласитися ужасаемся, о чем во ответех пространнее засвидетельтвуется. Того ради всевидцу Богу зрящу, яко вины расколотворныя за собою не видим и не имеем, но неизменно в древлеправославней святоотеческой церкви пребывающе обретаемся. Или того ради лишаеши нас православныя церкве и спасения, яко не имеем за нужными случаями архиереов и иереов, поставлении церковных, тайнодейств пространных: но понеже от самех апостольских времен, во многа времена, в гонительныя тесноты, и нужныя случаи

церковь Христова со угодники Божиими, и с верными християны пребываше, многажды кроме видимых церквей, и кроме священников, и кроме пространных тайнодейств: о чем во ответе 101-м, и прочих засвидетельствуем. Такоже и по пустыням, кроме сих, многажды пребывающе угодницы Божии спасахуся. Якоже великий <л. 4> Афанасий в толковании притчей глаголет. Вопрос 24. Котории суть истиннии поклонницы, ниже в горе оной, ниже во Иеросалиме, но духом истинною поклонятся Богу[100]; ответ: Сии суть, иже в пустынях и горах, и в вертпех, и в разселинах земли живуще[101], иже кроме собрания церковнаго, делы благими божественным духом просвещаеми, духом и истинною поклоняются Богу и Отцу нашему иже есть на небесех. Непорочно живуще, и Богу благочестно мудрено служаще, во всяком благочестии и чистоте добродетелей сияюще. И не требуют церкви или места, но сами себе храмы творяще благими деланьми, на всяком месте и везде благоугождают Богу, непрестанно и чисте ему служаще вся дни живота своего. Дозде святаго Афанасия.

И аще от апостольских времен, в нужныя случаи в святей Божией церкви кроме видимых церквей и священников, такоже и в пустынях пребывающе, тако благоугождаху Богу, убо и мы в нужных сих случаех, древлеправославная церковная предания соблюдающе, спасение можем получити, и святыя Божия церкве не отлучени быти, по словеси Златоустаго отца: церковь есть не стены и покров, но вера и житие. И сие убо извещение вкратце написавше, ищуще чрез сия, и просяще от вашего учительства, милостиваго и человеколюбнаго о нашем убогом <л. 4 об.> жительстве разсуждения. Но и еже на многие твоя вопросы творим ответная разглагольства, извествуем чесо ради сей многий труд восприяхом.

Первое: Понеже, по указу всепресветлейшаго императорскаго величества, велено с тобою нам учинить тихое и кроткое разглагольство о произшедшем несогласии. И ты о оном несогласии вопросов 106 прислал еси: мы же на оны ответное разглагольство написахом с древлецерковными свидетельствы, свобождающе сими и тебе, и себе, и прочия слышатели от излишних трудов. Ибо аще на вся сия вопросы словесному бы быти разглагольству, колико бы труда в словесех множайших о сих произошло: якоже случается в таковых, и едина речь не единожды бы реклася, и краткая множайщими возглаголалася бы, откуду и глаголющим и слышателем многбы труд, и многовременен произшел. Ныне же единым нам многовременен труд в собрании свидетельств и в написании ответов, твоему же любомудрию и прочим честным слушателем, не многотрудно есть прочести, и легко послушати, и не долговерменно разглагольство сие вняти.

Второе: Еже ответное разглагольство писахом с древлецерковными доводы, со святоотеческими свидетельствы, сие не во укоризну и не в препрение, но во извеще- <л. 5> ние и во исповедание вашему любомудрию от себе приносим, дабы ваше учительство усмотрели нас во святоотеческих древлецерковных преданиих крепце и несумнительно пребывающих, а о новопреданиих и о новых свидетельствах сумняющихся, оставили нас не волнуемы, не обидимы: но

отеческими утробами милостивно ущедряемы, в древлецерковном содержании пребывати, и о спасении душ своих пещися и плакатися грехов своих, и ваше кроткое и не обидливое учительство благодарствовати.

Третие: Аще ли ти сие нестерпимо возмнится, еже вопросы твоя разрешаем, еже древлецерковная содержания святоотеческими свидетельствы укрепляем, еже нововводная предания, и сумнительная тех свидетельства являем, о сих покорно просим твое учительство не гневатися, свары и вражды не чинити, по апостольскому завещанию, глаголющему: рабу господню не подобает сваритися, но тиху быти ко всем, учительну незлобиву, с кротостию наказующу противныя[102]. Но аще ти мнятся сия ответствования не истинна, положенная древлеправославныя церкве свидетельства, аще не достоверна; просим тя потщися на сия наша ответства, учинити на письме возответствования. И аще тая святых свидетельства не крепка ти мнятся, иными крепчайшими святых апостол и святых соборов, и <л. 5 об.> святых отец свидетельствы покажи: несумнительными святоотеческими доводы, аще сильныя имами научи: и несумнительну твою истину нам яви, и возписанная твоя к нам пришли: и обще мы поразумеем, якоже вопросы, тако возответствования, коль истинно будет слово твое, и полезная от сих усмотрим. Ибо без подлиннаго уверения веровати истинно не возможно, уверение же подлинное без достоверных свидетельств не состоится: достоверная же свидетельства, яже суть от святых апостол, и от святых соборов, и от святых отец, и от святосодержания древлевсецерковнаго, яже кроме всякаго приневоления, волю человеческую склоняют к верованию церковных догматов. Темже просим и молим вашу благость, милостивныма ушима слашати сие наше извещение, и благоутробным сердцем разумевати и не гневатися на нас: понеже мы готовое древлецерковное благочестие содержим, понеже святых отец православное содержание имеем, понеже не своя, но древняя святых предания, и прародителей и отец содержание правоверное соблюдаем: понеже по апостальским и отеческим богословцев гласовом[103], всем сердцем нашим и умом и усты исповедуем и славим, покланяемся и почитаем и веруем, в пресвятую, пребезначальную, в пресущную и единосущную Троицу, нераздельную и триипостасную <л. 6> и равносильную и непостижимую. В безначальнаго и нерожденнаго отца Бога истиннаго: и в собезначальнаго и соприсносущнаго сына Бога истиннаго от отца рожденнаго: и в духа пресвятаго Господа истиннаго и животворящаго, иже от отца исходящаго. В того единаго трисоставнаго и присносущнаго трисветлаго и всемогущаго в Троице славимаго Бога веруем. Тому покланяемся, того прославляем, на того уповаем на наше спасение. Такоже веруем и прославляем и исповедуем, единаго от тоя всепетыя живоначальныя троицы, собезначальнаго и соприсносущнаго сына и слова, благоволением отца и содейством святаго духа, воплотившагося, распята и погребена, и воскресшаго и вознесшагося на небеса. Проповедуем и славим того единаго Христа сына Божия, и сына человеча, во дву совершену естеству в божестве и человечестве, в едином же составе православно славословимаго. Тако со священными богословцы веруем во святую троицу, и воплощение

сына Божия исповедуем: тако православно кафолическую веру исповедуем, и вся евангельская и апостольская заповедания всеверно приемлем, святоотеческая наказания всеговейно почитаем: святых соборов предания и поучения, всепокорно лобызаем, вся таинства церковная, содеваемая по преданию святых апостол и святых отец, всеверно исповедуем, и всеговейно приемлем и почитаем. И аще чего за нужны- <л. 6 об.> ми случаями не можем получити, обаче всеверно веруем и желаем и исповедуем: и в тех случаех тако пребываем, якаже древле святии во времена нужная пребываху. Вся же святыя апостольския кафолическия древлеправославныя церкве предания, содержания, наказания и поучения верно и всеговейно приемлем и почитаем. И якоже святии апостоли и богоноснии отцы вероваша, тако веруем: и якоже они содержаша, тако усердствуем содержати. И ответное разглагольство сие творим не своевольно, но по вашему принуждению: не от своесоставленных доводов, но от святых древлеправославныя церкве свидетельств: не во обличение и в препрение какое, но во извещение о нашем усердии вашему учительству: и не с гордостию и с вышением, но смиренне и кротце приносим. Благоволи милостивно сия прияти, с благоутробною кротостию прочести, с смиренномудрым христоподражательным благоразумием разсудити. Благоволи сим разглагольством, по нашей немощи многими труды составленнем, удоволен быти: и немного волнуя во излишних стязаниих, оставити нас о спасении душ своих пещися. Ибо и апостол Павел, стязаний и словопрений, блюстися заповедает. Таковии бо, рече, рождают свары[104]. Того ради и молим и премолим ваше учительство, благоволи в раз- <л. 7> гласных сих случаех, Евангельскою кротостию употребитися, волею а не приневолением на истинное благоразумие наставляющею[105]: апостольским нравом миротворную сладость народом изливати повелевающих пастырем, пасти стадо волею а не нуждею. Не яко обладающе ряду[106], но образи бывающе стаду: по святых церковных премудрых учителей, миротворней духоносней тихости, в несогласующим вопиющих: не обладаем вашею верою о возлюбленнии, ниже властительски сия повелеваем[107]. В учении слова изведени есмы, а не на начальство, ниже на область советников чин содержим поучающих. Совещаваяй, глаголет, яже от себе, не понуждая послушателя, но оставляет и глаголанным изволению властелина. Златоуст в беседе апостольских. Сице убо Христос волею призывает: сице апостоли не нуждею заповедают: сице святии отцы тихостию и в разгласиях миротворствоваху. Возри молим мысленныма очима, на Христово и апостольское благовестие, и на вся святых отец проповедания, ибо гонения на не послушающия не воздвигоша, мучительства на несогласующыя не учиниша, волнения народом разорительнаго не просеяша, домовом расхищения не произведоша. Не восплака от каких их налогов муж или жена, не возслезиша на их учительство сироты и вдовицы, не возскорбеша на ня за какую неволю старцы и юныя, <л. 7 об.> не оземствовашася от каких клевет их жители, не разбегошася от какова насилия по чюжим странам, не забежаша от какова их рвения в гладная ненаселенная места, не разоришася от наветов их каких, пустынная богорадная жительства. Посмотри же молим тя

от начала Евангельския проповеди и до ныне в противныя православней церкви соборы, како они яростию гонения Христово стадо оскорбляху, како мучительством и обидами православную церковь стесняху. Оставляем идолопоклонники, иже на христианы яко зверие дивии рыкаху: оставляем жидовы ненавистники и злотворцы христианству: но оныя воспомним, иже Евангелию Христову исповедоваху покорятися, а противным Евангелию нравом правоверныя гонением и мучительством оскорбляху. Ариане[108] велико гонение правоверным творяху: македониане гонением дышаху: евтихиане[109] такими же злояростными нравы учение свое защищаху: единовольницы и иконоборцы колика мучительства правоверным творяху: папежницы и униате, гонением и мучительством попремногу православную церковь оскорбивше, своя новоучительства утверждаху. Темже о сих вкратце воспомянувше, молим и премолим вашу благость, и в случившихся разгласиях не противных неправославных соборов, гонительным и разорительным неми- <л. 8> лостивым нравом поступати, но христоподражательною апостольскою и святых отец, миротворною кротостию благоутробствовати. И аще не согласие, поне неразорение, не волнование, не плач, не смертоносие жительствам пролиется, но миротворная благодатная весна да возсияет, и благодарное друг другу и добротворительное всекрасное пролетие да возблаговонствует. Сице убо мы вкратце известившеся, сице предоувещение с молением давше, приходим к твоим вопросом: просяще свыше от Господа помощи, да за молитв пречистыя Богородицы и всех святых, и всех российских чюдотворцев, излие нам помощь, воеже за святых древнее содержание ответствовати, воеже за древлеправославную церковь разглагольствовати, за староцерковныя книги ответ дати, за православное святых российских чюдотворцев и древлеправославных россиян и праотцев и отцев наших благочестие, ответословити.

Да даст же даст всемилостивый Господь Бог, нам малосмысленным, добрый смысл во ответствование, и немощным нам мощь в потруждение, вашему же учительству тихое и кроткое ухо во услышание, и смиренное и благоутробное сердце в разсуждение: дабы нам настоящее море жития сего, мирно, безпакостно и богоугодно преплыти, и всеутешительное пристанище вечных нетленных благ получити, о Христе <л. 8 об.> Исусе Господе нашем, Емуже слава со Отцем и со святым Духом, ныне и во вся веки, Аминь.

Вашего Благородия покорнии слуги Олонецтии Выгопустыннии жители. <...>

<л. 259 об.> Вопрос 52

Благочестивыи государь наш император Петр Великии и самодержец всероссийскии, и святейшии правительствующии синод, и вси православии христиане верно со упованием надежду имеют спасение получити. Вы же вменяете ли за православных, или причитаете к некаким еретиком, ко отпадшим от восточныя церкви;

Ответ 52

Христос Бог во священнем Евангелии, научает глаголя: воздадите убо яже кесарева, кесареви: и яже Божия, Богови, Лука, глава, 20[110]. Сим спасительным

его наказанием и мы грубии научаемся, яже в богослужение и в богоугождение надлежат благочестия таинства, церковная уставохранения, спасительная дела, воздавати всеверно Богови. Тако и от его вседержащия Божия десницы поставленному и славою и честию венчанному, Всепресветлейшему державнейшему императору, Всемилостивейшему нашему государю, должныя чести и покорения благо- <л. 260> дарения и всеверная служения, всеусердно воздавати. Сице мы и от апостольскаго священнаго наказания научаемся, глаголющаго: Бога бойтеся, царя чтите. 1 Петр, глава 2[111].

Сице мы и от святоотеческих гласов и от прародителей и родителей наших навыкохом, древлецерковное святоотеческое благочестие в богоугождение и во спасение душ своих всеверно содержати, и его богоизбранное Всепресветлейшее императорское Величество честнейшими гласы всеговейно почитати. Мы аще о внесенных от Никона новопреданиих сомневаемся, но не сомневаемся о богопоставленнем самодержавствии, богохранимаго и богопомазаннаго самодержца. Но его боговенчанное и богопочтенное, премудрое и Всемилостивейшее величество, Всепресветлейшего императора Петра Великаго, отца отечествия, богохранимаго самодержца, всемилостивейшаго нашего государя всеговейно почитаем, и всеусердно прославляем, и всежеланно благодарствуем, и благодарствовати и почитати когда не престанем.

Мы его государскаго благочестия не истязуем, но Господа Бога за его милосердое Величество молим, по реченному у псалмопевца: Господи спаси царя, и услыши ны, вонь же день аще призовем тя[112]. Мы его императорскаго православия не испытуем, но всякаго блага его <л. 260 об.> боголюбивому Величеству доброхотно желаем и от Господа Бога просим. Тем, еже в вопросе сем вопрошаеши о нелепом причитании к некаким и прочее: Но о его богопомазаннем Всепресветлейшем величестве, таковаго нелепаго причитания или инаго нечестнословия не точию глаголати, но и слышати не хощем и вопрошаемых таковых словес произносити ужасаемся. Мы и святейшаго правительствующаго синода не уничижаем, но честно почитаем: и архиерейскаго достоинства безчестными словесы не оглаголуем[113].

Аще же о новостех каких, от никоновых времен в церковь внесенных, сомневаемся и опасаемся, и древлеправославныя церкве, святоотеческое содержание, безсомнетельно во спасение душ своих содержим: но на их архиерейския высокия чины мы премалейшии и последнейшии суда наносити не дерзаем. Мы и прочыя от Бога почтенныя всероссийския градоправителей и военачальников персоны должни не судити, но честно почитати и Бога за них молити, яко за почтенныя от Бога, яко за радители и правители государьства, яко за верныя и доброхотливыя служители Великому государю.

Мы и прочыя всяроссийския христианы, осуждати опасаемся, по священному апостольскому заповеданию сице <л. 261> глаголющему: ты кто еси судяи чюждему рабу; своему господеви стоит или падает. К римляном глава 14[114].

Темже долженьствуем мы прочыя судити, но свое спасение разсуждати и соб-

людати, и от Господа Бога просити мир вселенней даровати, и душам нашим велию милость. <...>

<л. 347 об.> Вопрос 101

Или помышляете точию в вас быти церкви и православию, а инде нигде же. И се словесем оным Христовым, и святых апостол, и святых отец писаниям зело противно. И аще вам мнится быти не про- <л. 348> тивно, то скажите о сем от правил святых апостол и святых отец, что и кроме церкви и кроме архиерея, иереев вся тайны церковныя и от простолюдинов не посвященных могут совершатися, и православная вера и без священства будет утверждатися; о сем покажите писания со всяким опаством неложная.

Ответ 101

Якоже вера святая православная не в стенах заключается, но в неразсудном сложении святых богодухновенных писании святоцерковнаго предания: тако и святая кафолическая церковь не стенами и столпами утвержается, но верою православною, и житием благочестивым ограждающися сия еть. Яко Златоуст глаголет, в слове о предста царица: церковь бо есть не стены и покров, но вера и житие[115]. Выше: не стены церковныя; но законы церковныя.

И преподобныи Никон Черногорскии глаголет: соборная бо церкви не стены суть, но правая учения и предания божественных правил, и святых соборов, и святых апостол. Якоже рече Господь к верховному апостолом: ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь мою, и врата адова не удолеют ей[116]. Видели кая есть соборная церкви; сам бо великии Петр. Первее <л. 348 об.> Антиохийския многажды разрушены быша от язык[117], закони же и предания божественных отец и божественная правила, пребывают не разрушена в веки от держащих та. Тактикон[118], послание 22.

В той святой кафоличестей церкви, различныя чины святыи апостол Павел написует, глаголя: положи Бог в церкви. Первее апостолы, второе пророки. Третие учители, и прочая: Послание первое к коринфом, зачало 153[119].

Но в сих трех чинех во святей церкви, якоже священницы быша, тако и не священнцы нужды обретахуся совершающе. Не священницы быша во апостолех, яко Номоканон[120] утверждает: ибо Господь наш Исус Христос многим апосталом, священства не имущим, повеле крестити. Номоканон, о священницех. Не священницы быша во учителех, по правилу Павла апостола: учитель аще и мирскии человек будет, искусен же слову учения, и нравом чист, таковыи да учит. Будут бо рече вси научени Богом. Правило 15. Не священницы быша в пророцех, якоже дщери четыри святаго апостола Филиппа бяху прорицающе. И сии вси, якоже священницы, тако и не священнии действующе, единыя церкве, единыя веры бяху.

Тем же сия вкратце прежложивше, пространнее самая словеса святых писании, самыя вещи и действования не рукоположенных на <л. 349> среду приносяще, объявляем. В деяниих апостольских, во главе 8 сказует: бысть же в той день гонение велие на церковь Иерусалимскую, вси же разсеяшася по странах Июдейских и Самарийских, кроме апостол[121]. Ниже: Филипп же сшед во град Са-

марийскии, проповедаше им Христа[122]. Ниже: Егда же вероваша Филиппу благовествующу, яже о царствии Божии, и о имени Исус Христове, крещахуся мужие же и жены[123], и прочее. Но Филипп сей, по толкованию учителей, диакон бяше, не олтарю, но трапезам: яко 16 зачало деянии утверждает, и святии учители церковнии изявляют.

<...> Святая равноапостольная Фекла, ученица святаго апостола Павла, по нужде сама крестися: по- <л. 349 об.> том же послана святым апостолом Павлом учити люди, иныя крести: о чесом в житии ея повествует.

<...> От сих достоверных свидетельств показуется, яко при апостолех, якоже священницы учаху, тако и не священнии учаху: и якоже священницы крещаху, тако и не священнии мужие и жены, в неприсутствии священников крещаху. И якоже во Иерусалиме и иных местах, идеже священницы обретахуся, вера православная и церковь святая бяше: тако и в Самарии, и Дамасце, и в Ликаонии[124] без священников, таже православная вера бяше, таже святая церковь стояше. И аще при апостолех по местом вера православная и церковь без архиереов и священников бяше, убо явственно есть, яко вера православная и церковь святая, во время гонения и нужды, может без священников пребывати.

По апостолех же, в прилучающихся гонениях, колицы места и гради без священников обретахуся, егда и мужие и жены крещаху. И толико оскудение священников бе, яко святому Галактиону, крестившему святую Епи- <л. 350> стимию, глаголати: священничество погибе от рода христианьска. Минея четия, ноября в 5, в Житии святаго.

<...> <л. 351> И аще в пустынях святии, кроме священства и церквей рукотвореных живяху: аще в гонительныя случаи, вернии мнози священников не имаху: аще при апостолех по местом священников не бяше: аще не рукоположеннии по апостолу в чинех церквей во апостольстве, учительстве и пророчестве от Бога положишася: убо во время нужды гонительных случаев, церковь и вера православная может и кроме священства, кроме видимых церквей быти.

Темже, иже древлецерковное благочестие лобызающии, и за гонение или иных ради вин <л. 350 об.> благословных не имуще рукотвореных церквей, не имуще священников, нуждныя случаи тайн действуют: [не гордости ради и кичения, но спасения ради душ своих], не противятся словесем Христовым, и святых апостол, и святых отец, но и зело соглашаются. Яко таяжде действа, таяжде нуждныя случаи, яже от святых апостол и святых отец и повеленныя и действованныя, совершают, и во время нуждное совершают. <...>

<л. 373> Вопрос 106

Книга о вере, а в ней в 30-м слове, на листу 270-м, пишет творец книги сице: дети последняя година есть, и яко же слышасте, яко антихрист грядет, и ныне антихристи мнози. О правде; яко много предотечев, но и сам уже близ есть, по числу еже о нем, 666. Число бо человеческо есть антихристово. Кто весть аще в сих летех, 1666-х, явственных предотечев его, или того самого не укажет; доселе из веры книги[125].

Откуду творец книги указал на оное число летом 1666-е, что быти приходу самого антихриста; антихристу бо число весте, яко не 1666, но число имени его 666, а тысящу для чего приложил к числу имени его. Но аще бы и 1666 имени его было, то не сведомая, безвестная для чего от себе мнением доразумеватися. И аще и <л. 373 об.> вы сему разуму слагаетеся, о сем скажите именно, таковую неизвестную Божию тайну, от человеков утаенную, почему познаваете, по каковым писанием; а Христос Бог наш учеником своим и апостолом сице рек: о дни же том и часе никто же весть, ни ангели небеснии, ни сын, токмо отец мой един.

Ответ 106

Священныя книги сея о вере списатель, или творец, познавается муж духовнаго состояния, ибо во всей книзе сей, прилежит о правоверии и спасительном житии. Восточныя православныя церкве ревнивыи оборонитель, ибо восточныя церкве предания и содержания зело усердно обороняет. И западных и прочих новин и слабостей обличитель изрядныи, ибо тая от священных писании изрядно разоряет.

<…> <л. 374> К сим же книгу сию в древлеправославней церкви свидетельствоваша, и повелением великаго государя царя Алексия Михайловича, и благословением святейшаго патриарха Иосифа, печатию издаша, в пользу душам многочисленнаго христианскаго народа великия России.

<…> И аще таков просвященныи святыми писании, восточнаго православия премудрыи муж сия писа: и аще древлеправославною церковию книга сия засвидетельствована, и нам на утвержение напечатана, и зазора какова на ю не положено: темже и нам зазирати и порицати священная книга сия, или приимати <л. 374 об.> на ю зазрение и порицание опасно есть. А еже вопрошаеши, положенная в вопросе твоем, из книги о вере словеса, откуду творец книги сия писа; о сем самая книга она являет, откуду взята написанная тамо словеса. <…>

Святыи Иоанн Евангелист назнаменовал, и в послании своем не замолчал, но и утвержает глаголя: дети последняя година есть, и якоже слышасте, яко антихрист грядет, и ныне антихристи мнози. I послание, глава 2[126].

<…> <л. 376 об.> Сице в 30-й главе, по 1000 лет развязанием дияволим, римское отступление содеявшееся, во опасение нам поведает: в 595-е лето, малороссийских отступление сотворшееся, сказует[127]. Таже, исполняющуся по 1666-м летом, опасает от диявольскаго онаго нахождения, охраняет от прежде бывшаго учиненнаго дияволом церковнаго новинами возмущения и гонением разорения, содеявшагося от латинов. Якоже зверю некоему зельну многое стада поядающу и убивающу, пастырие стада прочее стадо оглашают трубным гласом, взывают в соблюдати могущее место. Тако всезлобному зверю дияволу, грех ради наших попущением <л. 377> Божиим, развязану бывшу, и римския страны отступлением, новинами и гонением заразившу: и на восточныя страны, безбожныя языки агарянския наведшу, и те преславныя страны разорившу: и в польском государстве малороссиян отступлением поразившу, и оставщих гонением зельным смутившу: и прочия восточнаго православия християны слабыми и греховными

обычаи, якоже поведает преподобныи Максим Грек[128], слабы и небрежливы соделавшу. Видя сие древлеправославная церковь, яко мати чадолюбивая жалостию снедаема, тако чрез пастыри церковныя, яко чрез списателя сего и прочия духовныя мужи, познавши число по 1000 лет 666 сбывающееся, вопияше в книзе сей, прежде исполнения числа сего, и опасаше правоверныя християны: аще кто [рече] достигнет тех времен, на брань с самым дияволом. И паки в той же главе: темже всегда в памяти своей нам всем православным подобает имети прежде бывшия вины, и сему внимати: яко по тысящи лет от воплощения Божия слова, Рим отпаде со всеми западными странами от восточныя церкве.

В пятьсотное же девятьдесят пятое лето по тысящи, жителие в малой Руссии к римскому костелу приступили, и на всей <л. 377 об.> воли римскаго папы заручную грамоту дали ему. Се второе отрвание христиан от восточныя церкве. Оберегая же сие пишет, егда исполнится, 1666 лет, да не что бы от преже бывших вин зло некаково не пострадати и нам, но покаянием Бога умилостивити, и милость Его нам к себе привлещи. До зде из книги о вере.

<...> <л. 378> А списатель книги о вере, число 1666, написа не о суде страшнем, не о последнем дни и часе, но о соблазнох последняго времене. От нихже опасая правоверныя, сице глаголет: темже всегда в памяти своей нам всем православным, подобает имети прежде бывшия вины, и сему внимати: яко по тысящи лет от воплощения Божия слова, Рим отпаде со всеми западными странами от восточныя церкве, и прочая. И паки: оберегая же сие пишет, егда исполнится 1666 лет, да не что бы от преждебывших вин зло некаково не пострадати и нам, но покаянием Бога умилостивити, и милость Его нам к себе привлещи. До зде из книги о вере.

<...> <л. 378 об.> И понеже Христос о дни страшнаго суда не ведети повеле, а о соблазнох последних времен предрече, и блюстися от сих, и бдети и молитися заповеда. Убо <л. 379> и мы, покаряющеся Христову, апостольскому и святых отец учению, о последнем дни и часе страшнаго пришествия Христова, когда приидет, мудрования какова не состовляем и ведати о сем ни когда же мудрствуем. От соблазнов же последних времен, и от нахождения диявольскаго, различными его коварствы, отлучити нас вечнаго спасения, зело тщащагося, опасатися зело долженстуем. И соблюдати себе в православных повелениих, евангельских, апостольских и святых отец, в преданиих святыя древлевосточныя и великороссийския апостольския кафолическия церкве: яже содержаша святии божии угодницы, великороссийстии пастыри, велицыи святители, Петр, Алексий, Фотии, Киприан, Иона, Филипп, Гурии и Варсонофии[129], с прочими православными архиереи и многочисленными российскими чюдотворцы.

<...> <л. 379 об.> С ними же богопросвещенными святыми усердно желаем, зде в святей кафоличестей воюющей церкви, согласны и не отлученны быти: и тамо в ликующей церкви, да сподобит нас недостойных Христос Бог причастников быти вечнаго веселия их в бесконечныя веки, Аминь.

Поморские ответы, Москва, 1911.

9. РУССКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ И СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННОГО СЛАВИСТА С. ЗЕНЬКОВСКОГО

Как каждое большое историческое явление, будь это протестантская реформация или русская революция, так и русский церковный раскол семнадцатого века не был результатом случайных столкновений, неудачных действий нескольких лиц или одного идеологического конфликта. Это уже видно из того, что при царе Алексее Михайловиче от русской церкви отошло не одно, а несколько разных по идеологии и разнородных по возглавлению и составу движений, которые нам известны под собирательным именем старообрядческого раскола. Конечно, это, прежде всего, было консервативное поповщинское "подлинно старообрядческое" движение, первыми вождями которого были старые боголюбцы, оставшиеся и после раскола в церкви верными основным канонам православия. Затем наиболее важным из этих течений являлось весьма отличное от традиционного православия, эсхатологическое, с некоторым дуалистическим привкусом беспоповство[130]. Наконец, тогда же определились и два менее значительных течения: экзальтированная и мистическая, искавшая своих "Саваофов и Христов среди человек", христовщина[131] и весьма безразличная к духовным и обрядовым проблемам, почти что грешившая агностицизмом и нигилизмом нетовщина[132]. Уже само наличие этих четырех очень отличных друг от друга оторвавшихся от церкви движений указывает, насколько глубок, сложен и разнообразен по своим корням был русский церковный раскол того времени.

Конечно, нелегко определить различия между этими движениями, которые отвергли претензии государства и епископата на распоряжение духовной жизнью народа. Преданность древлему православию, как свою идеологическую позицию называли сами "раскольники", или "старому обряду", как их убеждения характеризовали их противники и историки, вовсе не исчерпывала существо этих духовных движений в русской церкви. "Старый обряд" в значительной степени часто стал увлекающим и удобным знаменем, за которым отдельным вождям было легко повести церковный народ, недовольный той пищей духовной, которую ему предлагало возглавление церкви и рутинеры из рядового духовенства. Несомненно, приверженность к прошлому русского православия, к молитвенному подвигу предыдущих поколений русских святителей и святых, духовников и мирян, играла большую роль в русском расколе и вдохновляла вождей сопротивления Никоновским новшествам. Но <...> отколовшись от церкви, "старообрядцы" в значительной степени иногда изменили более важные черты традиционного русского православия, чем те, которые пострадали от затеек нетерпеливого патриарха. Говоря о старом обряде, вожди сопротивления Никону и епископату на самом деле вели своих последователей не обратно к древнемосковской вере, а к вере новой, вере, основанной на желании более горячей, более активной и более целостной религиозной жизни, чем та, которую они находили в своих приходах и обителях. Социальные и политические

мотивы, экономическое недовольство, недоверие к церковному и государственному руководству, озлобление против бояр и дворян, личные обиды, отталкивание от новых культурных веяний сыграли большую роль в росте и развитии старообрядческого раскола. Но, в первую очередь, чисто духовные побуждения поставили Неронова и Аввакума, Никиту "Пустосвята"[133] и Досифея[134] в ряды противников церковной иерархии и ее новшеств, и уж, конечно, прежде всего, эти религиозные побуждения легли в основу проповеди Капитона[135] и Вавилы[136] и самосжиганий дьякона Игнатия[137], инока Геннадия[138] и иже с ними проповедовавших. Попавшие в Пустозерск донские казаки бежали из него через несколько недель, а Аввакум и его друзья и не пытались избежать заточения и казни, а с радостью ждали мученичества как испытания и исповедания своей веры.

<...> Невозможность для Аввакума, Досифея, Евфросина[139] и других стоятелей за древлюю веру идти против своей совести, против своей веры и привела их к разрыву с иерархией. Все остальные мотивы: личные, социальные, антагонизм между богатым и часто жестоким епископатом и им подвластным рядовым иерейским клиром тоже имели некоторое влияние на их поведение и сыграли значительную роль в дальнейшем росте старообрядчества, но не ради них шли старообрядцы на муки, плаху и в огонь срубов палачей.

Совсем другие реакции струн душевных привели к расхождению с церковью то движение лесных старцев, которое началось в 1630-ых годах, почти что одновременно с "походом церковным" боголюбцев и которое уже через четверть века стало оформляться в беспоповщину[140]. Если оптимисты боголюбцы верили в возможность спасения мира и в миру и, веря в теократическую утопию, хотели превратить в подлинно святую Русь, в настоящий Третий Рим современную им греховную, но дорогую им родную страну, которую в своих мечтах они видели как лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир, то зато Капитон и его веригоносцы считали мир уже обреченным злу. Поэтому они хотели увести своих последователей, которые в их глазах были последними верными представителями восточного христианства, из этого мира в пустыню, в вечный пост и, наконец, в пламя огнепального причастия[141]. В этих двух течениях сказались две вечные стороны христианства: радостная, оптимистическая, столь хорошо ощутимая русской душой в пасхальных службах и мрачная, пессимистическая, нередко характерная для раннего ближневосточного монашества и искаженно представленная у павликан[142], богомилов[143] и катар[144]. Эти пессимисты видели перед собой не воскресение Христово и искупление Им грехов мира, а картину страстей Господних, мук Его учеников, преследования Его последователей, аскетизм египетских и сирийских монахов, опасности искушения и погибели души. <...> В их мышлении, несомненно, была и струя дуализма, по всей вероятности, подспудно проникшего на Русь из балканского богомильства[145]. Так же, как балканские богомилы и южнофранцузские катары-альбигойцы, так и лесные старцы не только следовали павликианскому учению, что "подлинная церковь есть церковь гонимых мучеников", но так же, как и эти религиозные

дуалисты, еще до Никона, стали "пренебрегать священством", отказывались ходить в храм на литургию и почитали, что нет спасения в этом погрязшем в грехах мире, завоеванном злом. Из учения о крайней строгости поста они, спасения вечного ради, позже перешли к запощеванию себя до смерти. А дальше, и опять-таки до злосчастных соборов 1666–1667 года, видимо, уже в начале 1660-ых годов, эти лесные старцы во главе с таинственным Вавилой стали звать своих учеников на костры всеочищающего огня, на огнепальное причастие.

Происхождение ужасных русских гарей все еще остается неясным в мраке северных лесов. Путь от строжайшего поста Капитона к самоуморению полным постом-голодом ясен, но переход от самоуморения к гарям до сих пор еще трудно объясним.

<...> Не только мученичество, отрицание благодати в мире, священства и таинств, но и предписание безбрачия, столь характерное для русского беспоповства, имело свое прошлое в предыдущей истории христианства и христианских и полухристианских-полудуалистических ересей. Не только еретики богомилы и катары требовали полного воздержания от брака и половой жизни, но и "узкая дорога христианства", – монашество, – предписывала отказ от брака. Уже со времени св. Антония, который сам был девственником и советовал девственность своим ученикам, брак казался трудно совместимым с полным христианским идеалом. В католической церкви и сейчас целибат строго требуется от всех представителей клира. В Киево-Печерском монастыре безбрачие было обязательным для монахов, но, видимо, оно проповедовалось и для желающих найти спасение в миру. Уже в одиннадцатом веке, вслед за апостолом Павлом, преподобный Моисей Угрин напоминал, что "оженивийся печется како угодити жене, а неженивийся како угодити Богу" (1 Кор 7, 32–33)[146]. Через четыре столетия после него Иосиф Волоцкий не только писал, что "девство брака выше есть и много чеснейши", но и предполагал, что брак даже не является единственной моральной возможностью продолжения рода человеческого, так как таковое по воле Божией может произойти и другим путем. "Нужды убо ради, а не иного чего брак бысть. Можеше убо Бог и инемь образом человечеськый род умножити", – учил суровый Волоцкий игумен[147], а вслед за ним то же твердил и ученый Максим Грек[148], видимо определивший свой духовный облик в той же обители, где жил и проповедовал Савонарола[149].

Помимо этих веяний, на беспоповство севера оказало значительное влияние и само церковное прошлое этих глухих и малонаселенных краев средневековой Руси. В пределах Олонецких и Беломорских население проживало в очень небольших деревушках и починках, в которых нередко бывало всего лишь по несколько домов. Малонаселенность этих северных селений и громадные расстояния, отделявшие их одно от другого, препятствовали регулярному обслуживанию духовных нужд жителей священниками. Уже в ранние века распространения христианства на Руси там развился обычай совершения мирянами "простецами" или же "непосвященными", т. е. не священниками, а дьячками и дьяконами треб и даже служб, которые обычно должны были быть совершаемы

иереями. Иерархия упорно боролась с этими неканоническими обычаями, но, ввиду отсутствия достаточного количества священников и, видимо, их нежелания идти в бедные, глухие и полупустынные районы севера, все запрещения оставались безрезультатными.

<...> Вот почему на этой древлей православной, но церковно скудной почве, легко возросли семена беспоповской веры. Эта северная земля, оплодотворенная гарями и учением вдохновленных апокалиптических вождей, неожиданно дала богатые всходы этого, весьма неточно называемого старообрядческим, беспоповского движения.

Со временем русское беспоповство, в особенности поморское (новопоморское) согласие, все же отошло от большинства крайних воззрений их первых учителей семнадцатого века. Не только самосжигания были совершенно прекращены, но и их взгляд на царство антихриста, на нынешнее время и на брак подвергся коренному пересмотру. Теперь антихрист понимается как "всякое отступление от веры Христовой, проповеданной апостолами. Иными словами, каждый противник Христа, которого Вселенские соборы святых отец отвергли бы как еретика". Таинства Евхаристии современные беспоповцы тоже не имеют, так как оно "было потеряно нашими предками во время гонений в семнадцатом – восемнадцатом веках, вместе с нашими священниками и епископами истребленными во время преследований". Зато снова восстановлено таинство брака, но оно совершается, по мнению поморцев наших дней, не священником или наставником, а "Богом и самими брачущимися", и с благословением настоятеля[150].

Теперь судить, конечно, трудно, но надо полагать, что не будь нелепых затеек неистового Никона, русские церковные трудности не приняли бы такого трагического оборота, какой они приняли в результате введения нового обряда. Без знамени защиты древлего православия боголюбцы и капитоны вряд ли пошли бы на открытый разрыв с церковью и ревнители прошлого не имели бы предлога проявить такой беспримерной преданности "старому закону" и "мучителя не дождавши, полками в огонь не дерзали бы за Христа".

Но знамя защиты русской веры было создано как безрассудностью патриарха Никона, так и упорной поддержкой его нововведений и царем и правящим классом. Правящий класс, конечно, мало интересовался переменами, введенными в обряд, но зато решительно не хотел уступать "церковникам", будь они патриарх и епископы, как это было показано во время суда над Никоном, или "ревнители благочестия", которые хотели поставить закон Бога над законами и политикой государства. Веяния секуляризационных настроений уже тогда были сильны, и, выходя из эпохи средневековой политики, культуры и технологии, Московская Русь, вернее ее руководство выходило также и из эпохи средневековой веры, и средневековых отношений между церковью и государством. Семнадцатый век был вряд ли подходящим веком для возрождения теократических утопий Третьего Рима.

Зеньковский С., *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века*, Москва, 1995, 486–487, 489–491, 493–496.

10. ВЗГЛЯД СОВРЕМЕННОГО ИСТОРИКА КУЛЬТУРЫ Б. УСПЕНСКОГО НА РЕФОРМЫ ПАТРИАРХА НИКОНА И РАСКОЛ

Хорошо известно, что раскол русской церкви в середине XVII в., разделивший великорусское население на две антагонистические группы, старообрядцев и новообрядцев, – может быть, одно из самых трагических событий в русской истории, и, несомненно, самое трагическое событие в русской церкви – был вызван не собственно догматическими, но семиотическими и филологическими разногласиями. Можно сказать, что в основе раскола лежит культурный конфликт, но необходимо при этом оговориться, что культурные – в частности, семиотические и филологические – разногласия воспринимались, в сущности, как разногласия богословские[151]. В Древней Руси не было богословия в собственном смысле (как специальной дисциплины), однако все в принципе могло восприниматься в теологическом ключе: не только содержание, но и форма могла восприниматься как отражение Божественной истины, как непосредственное свидетельство о Боге; при желании можно было бы усмотреть здесь распространение того принципа, который с предельной ясностью выражен в догмате иконопочитания.

Раскол был вызван изменением обрядов и исправлением церковных книг при патриархе Никоне. Начало раскола относится к 1653 г., когда вышла Псалтырь (она появилась 11 февраля 1653 г.), где были опущены статьи о двуперстии (двуперстном крестном знамении) и о поклонах, занимавшие видное место в предшествующих изданиях Псалтыри[152]. Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие (трехперстное крестное знамение) и сокращение земных поклонов при чтении великопостной молитвы Ефрема Сирина[153]. За этим последовало исправление почти всех богослужебных книг, основное значение имела публикация исправленного Служебника в 1655 г. Существенно, что никоновские реформы не касались содержания, догматики – они касались формы; тем не менее, они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

Успенский Б. А., "Раскол и культурный конфликт 17 века", in Успенский Б. А., *Избранные труды*, т. 1: *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва, 1994, 333.

11. РУССКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ И СТАРОВЕРИЕ В ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФА М. ШАХОВА

Трагедия расколотворческой реформы в том и состояла, что была предпринята попытка "править прямое по кривому", провозгласив искажение единственно верным и единственно возможным, а всякое отклонение от него – злом и ересью, подлежащей насильственному уничтожению.

Действия реформаторов оказались тем более одиозными, что авторитет Гре-

ческой церкви был подорван с XV века и она никак не почиталась за хранительницу абсолютной истины.

Никон начал свою переделку жизни Церкви по новогреческому образцу с изменения формы сложения перстов для крестного знамения. Крестное знамение ежедневно совершается по многу раз каждым православным христианином и составляет важнейший элемент всех молитвословий и священнодействий. Впервые оно было преподано Исусом Христом, благословившим апостолов, и с тех пор хранилось в церковном Предании. Святой Василий Великий, говоря о том, что неписанное Предание для Церкви так же свято, как Св. Писание и никем не должно нарушаться, в качестве первого примера приводил крестное знамение (не описанное в книгах Библии). Форма сложения перстов заключала в себе символическое выражение основных христианских догматов. В древнем двоеперстном крестном знамении два перста (пальца) были протянуты: указательный и средний. Они символизировали два естества во Христе – божественное и человеческое. Ими изображался знак креста, на котором был распят Христос. Три других пальца – большой, безымянный и мизинец – соединялись в воспоминание о Святой Троице (Бог-Отец, Сын и Св. Дух). Новогреческая же церковь уже значительно позднее крещения Руси по неизвестной причине стала придерживаться практики креститься тремя перстами: большим, указательным и средним, которые должны были символизировать Св. Троицу. Получалось, что на изображаемом молящимся кресте как бы распинался не Христос, а Св. Троица. На Руси до Никона сохранялось древнее двоеперстие. И вот в начале Великого поста 1653 года Никон разослал указ (память), предписывавший креститься троеперстно (и, кроме того, отменить покаянные земные поклоны на великопостной молитве св. Ефрема Сирина).

> Изменение такой важной части православного обряда, как крестное знамение, личным, ничем не мотивированным циркуляром, при этом в общих выражениях – "по преданию святых апостол и святых отец", было чем-то неслыханным в анналах не только русской, но и вообще христианской церкви. Даже теперь, когда обряд и религия играют гораздо меньшую роль в жизни народов, изменение крестного знамения католическим епископом или самим папой, или патриархом православной Церкви представляется немыслимым[154].

Действия Никона вызвали резкое осуждение со стороны многих авторитетных священнослужителей, в том числе протопопов Иоанна Неронова и Аввакума. На следующий год (1654) Никон добивается согласия церковного собора на исправление богослужебных книг "по древним славянским и греческим образцам". При этом он лишил сана и отправил в ссылку протестовавшего против изменения общепринятых традиций епископа Павла Коломенского.

Однако, собранные на Книжном дворе многочисленные списки древних русских и греческих книг, обращение к которым для редактирования выпускаемых печатных изданий потребовало бы многолетних филологических, палеографических исследований, на самом деле не были использованы. Вместо этого нико-

новские справщики Арсений Грек, Епифаний Славинецкий и другие, в основном выученики католических и униатских учебных заведений, не без оснований подозревавшиеся в тяге к католицизму, использовали новогреческие книги, отпечатанные в Венеции и других европейских городах. Эти, не пользовавшиеся доверием тексты, воспроизводили все изменения, произошедшие в греческой церкви в период после крещения Руси, что и повлекло за собой некритический отказ от древних церковных установлений. В ряде случаев использование таких изданий повлекло за собой внесение ошибочных указаний и чтений латинствующего характера.

Так, из киевского Служебника 1639 г. в московский Чиновник 1675 г. были перенесены указания о возложении епископом омофора перед установительными словами и о поклонах хора после них, отражающие католическое учение о времени преложения Св. Даров[155].

Шесть изданных одна за другой редакций книги "Служебник" расходились не только с дореформенным текстом, но и друг с другом. Таким образом, вместо унификации и усовершенствования вносился разнобой и ухудшение.

Острота положения усиливалась тем, что реформаторы исходили из ложного тезиса о древности и непогрешимости новогреческого образца, который возводился ими в ранг "апостольского предания", установленного в первохристианские времена. Одновременно, с целью дискредитировать и лишить авторитета древности русские церковные установления, реформаторы объявляли их недавно появившимися на Руси, занесенными от еретиков "армянской ереси". Общий масштаб и основная тенденция действий реформаторов ярко охарактеризована в известной "Соловецкой челобитной":

вкратце рещи, весь церковный чин и устав, что держит Церковь Божия, то все переменили... православную нашу християнскую веру истребили дотолика, будто и след Православия в твоем государстве, российском царствии досего времени не именовалося, и учат нас ныне новой вере, якоже Мордву или Черемису, неведущих Бога и истинные христианские православные веры[156].

Активное неприятие насаждавшихся реформ значительной частью народа и духовенства, острая и глубокая их критика со стороны уважаемых и авторитетных священнослужителей не повлияли на позицию верховной власти, прежде всего царя Алексея Михайловича, продолжившего введение новообрядчества и после оставления Никоном патриаршего престола из-за конфликта с царем (1658 г.).

Окончательное утверждение нововводств состоялось на соборе 1666 г. и Большом соборе 1667 г. с участием двух греческих патриархов и многочисленных греческих архиереев.

В отношении старого русского обряда греческие организаторы и участники собора проявили какую-то злобную непримиримость. Они не только настояли на наложении клятв и анафемы на всех тех, кто пользовался двуперстием и старым уставом, но решили поставить под запрещение все элементы старой русской церковной традиции и снять с России тот ореол незыблемой верности Правосла-

вию, которым она гордилась после Флорентийского собора и зарождения теории о Третьем Риме[157].

С момента произнесения соборных анафем стало окончательно невозможным сосуществование староверов и реформаторов внутри единой Церкви. После соборов 1666–1667 гг. раскол стал свершившимся фактом церковной жизни, причем каждая из противостоящих сторон полагала себя истинной Церковью. Хотя после расправы с епископом Павлом Коломенским епископат примкнул к новообрядчеству, староверы считали, что Церковь пребывает там, где хранится неискаженное исповедание Православйя, даже при вынужденном отсутствии православных епископов. Раскол не был отделением антицерковно настроенных сектантов, отрицанием института иерархии вообще. Произошел разрыв с данной конкретной иерархией, совершившей неприемлемые, с точки зрения защитников Православия, действия.

Долгие годы после этого староверы продолжали обличать преобразования, обращаясь к царю и надеясь, что власть вернется к святой старине, что раскол можно преодолеть, предлагали провести открытый диспут о вере перед всем народом. Однако власти отвечали репрессиями и казнями. Восемь лет осаждался Соловецкий монастырь (1668–1676), после взятия которого было зверски замучено около 400 его защитников[158]. 14 апреля 1682 года в Пустозерске были сожжены знаменитые защитники Древлеправославия протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Феодор и инок Епифаний. Массовые казни и гонения вынуждали множество приверженцев Старой веры бежать в отдаленные места, а подчас прибегать к групповым самосожжениям из страха не устоять перед мучениями и погубить свою душу, отрекшись от истинной веры.

<...> На протяжении многих веков христианское общество было пронизано эсхатологическими ожиданиями, то усиливавшимися, то ослабевавшими. Нетрудно представить мировоззренческий вывод, напрашивавшийся у благочестивых русских людей при виде того, как собор архиереев отвергает и проклинает древние церковные установления и традиции – и происходит это в заранее предсказанный апокалипсический 1666 год, при полной поддержке государя, призванного быть хранителем правой веры. В Третьем, последнем Риме руками царя и архиереев разрушается Православие – и, значит, сбываются пророчества, наступает царство антихриста. Преследование защитников Старой веры воспринималось как новое доказательство воцарения антихриста и грядущего конца мира.

В отличие от ересей и церковно-реформаторских движений, которые вначале складываются в виде некоего учения, системы взглядов, а затем вызывают более или менее массовое общественное движение, староверие сформировалось в обратном порядке – в первые десятилетия это была, прежде всего, общественная оппозиция церковным нововводствам, не опиравшаяся на свою "позитивную" программу или доктрину; богословствование начального староверия было защитой церковной традиции и критикой реформы. В тот период еще не вставало

новых догматических, мировоззренческих проблем. Одной части защитников старины казалось, что временное "помрачение" высшей государственной и церковной власти будет вот-вот преодолено и вся задача в том, чтобы дождаться этого, не поколебавшись в истине. Другая, более пессимистически настроенная часть староверов полагала, что в ближайшем будущем ожидается конец света, в связи с чем проблемы богословствования, устроения церковной организации уже несущественны.

Однако уже к концу XVII века перед староверами встает необходимость решения целого ряда богословско-мировоззренческих проблем – как в теоретическом плане, так и в приложении к практике. Староверие не обладает собственными епископами, священники дореформенного поставления постепенно вымирают – а без епископов и священников нет истинной полноты Православной Церкви. Одна часть староверов приходит к утверждению, что хотя новообрядная церковь и повреждена ересью, но переходящие от нее в старообрядчество священнослужители продолжают оставаться носителями благодати. Это направление получило название поповщины или беглопоповщины. Но те, кто полагал наступившим последнее, антихристово время, связывали с ним исчезновение истинного священства и полную безблагодатность никонианской церкви. Они называются беспоповцами.

Поскольку стало очевидным, что до конца мира пройдет еще некоторый неопределенный срок, перед беспоповцами возникла задача организовать свою церковно-богослужебную практику и дать ей догматическое обоснование. Значительная роль в разрешении этой задачи принадлежит братьям Андрею и Симеону Денисовым и Феодосию Васильеву. Богослужения беспоповцев организуются с опущением всех священнодействий, которые полномочны выполнять только священник или диакон. Такие богослужения совершались и до раскола, особенно в северных краях Поморья, где в малонаселенных и отдаленных приходах не было постоянных священников. С этим связано происхождение названия многих беспоповцев – "поморцы".

Таким образом, расхождение между двумя направлениями в старообрядчестве – между беспоповством и поповством – в оценке никонианской церкви: является ли она ересью 1-го чина, полностью лишенной благодати Святаго Духа, приходящих от которой следует присоединять к Церкви как некрещеных, через крещение, или же ересью 2-го чина, духовные лица из которой могут быть приняты соответствующим образом, через миропомазание, с сохранением сана. Все мировоззрение, вероучение, богослужение и практическая жизнь староверов обоих направлений основываются на выводах из того или иного решения этого основного вопроса.

Крупнейшее разделение в беспоповстве вызвал вопрос о таинстве брака. Первоначально беспоповцы, в том числе последователи Феодосия Васильева – федосеевцы пришли к выводу, что согласно церковным канонам, в отсутствие священства миряне не могут совершать таинство брака, сожительство же без

брака есть блуд и, следовательно, все должны вести девственную жизнь. В течение долгого времени федосеевцы являлись самым многочисленным церковным обществом в беспоповстве, хотя, конечно, многие из них в реальности вели семейную жизнь и находились за это под церковными наказаниями. Среди некоторых беспоповцев в конце XVIII века оформилось учение о бессвященнословном браке, который совершается особым, специально сочиненным чином, с благословением от церковного наставника и родителей. Эта новация вызвала разделение в беспоповстве, породившее целый корпус полемических сочинений о таинстве брака.

Кроме перечисленных выше разделений в староверии образовался еще целый ряд толков и согласий. Причиной этому были, прежде всего, те условия, в которых находилось старообрядчество. Государственные преследования лишали его возможности открыто разрешать на соборах возникающие проблемы, а также создать единую церковно-административную структуру, способную как убеждением, так и дисциплинарными мерами удерживать паству от новых и новых разделений по произвольным, случайным основаниям. При этом порожденная расколом ситуация в богословском и церковно-каноническом плане была настолько сложна, что каждый из множества возможных вариантов ее разрешения обладал определенными недостатками. Большая каноническая безупречность решения часто сочеталась с большими практическими трудностями. (Например, та же невозможность нормальной семейной жизни у беспоповцев-безбрачников правильна с точки зрения канонов, а "брак" без священника у беспоповцев-"брачников" неканоничен, но удобен для жизни.)

Мелкие согласия, образовывавшиеся, как правило, под влиянием какого-то пользовавшегося местным авторитетом среди окружающих старовера-начетчика, возникали на основе гипертрофированного внимания к отдельно взятому святоотеческому изречению или церковно-каноническому правилу, из которого делались радикальные выводы практического характера, в основном о более строгом соблюдении уставов и более тщательной изоляции от еретического, антихристова мира. Многочисленность и своеобразность этих согласий искусственно преувеличивалась антистарообрядческими полемистами. Число их последователей было невелико в сравнении с основными течениями беспоповства и поповства. Наиболее заметны среди них спасовцы[159], а также крайне радикальные толки филипповцев[160] и бегунов (странников)[161].

Шахов М. О., *Философские аспекты староверия*, Москва, 1997, 35–41.

КОММЕНТАРИИ

1. Протопоп Аввакум о церковных реформах. *Житие* Аввакума (фрагменты)

Аввакум (Аввакум Петрович Кондратьев; 1620/1621–1682) – протопоп, идеолог старообрядчества, публицист и писатель. В своих многочисленных произведениях, созданных преимущественно в заточении, Аввакум отстаивал и пропагандировал убеждение в каноничности дониконовской обрядности и в еретической природе деятельности Никона и его последователей.

Его автобиографическое *Житие* (ок. 1673), адресованное соузнику и духовному отцу Епифанию, является рассказом о мученичестве Аввакума, который жизнью, словами и делами, по примеру древних пророков и первых христиан, исповедовал истинную веру. Среди целого ряда богословских сочинений, полемический посланий, писем к своим сторонникам – старообрядцам и к своей семье, главнейшее значение приобретает автобиография Аввакума, его *Житие*, которое стало классическим памятником русской и мировой литературы.

До нас дошли два автографа *Жития* Аввакума (большая редкость для древнерусской литературы). Первый из них был найден в 1912 г. в Петербурге, второй – в 1966 г. известным деятелем балтийского старообрядчества И. Заволоко в Москве. Фрагменты *Жития* публикуются в этом варианте автографа, наиболее пространного, по изданию *Житие Аввакума и другие его сочинения*, сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона, Москва, 1991. В настоящем комментарии к тексту отчасти использованы примечания А. Робинсона, подготовленные для этого издания *Жития*.

[1] *Епифаний* – духовный отец Аввакума, инок Соловецкого монастыря, известный деятель старообрядчества, писатель, автор вступительных фраз к *Житию* Аввакума. На церковном соборе 1666–1667 гг. Епифаний был осужден и сослан вместе с Аввакумом в Пустозерск, где и был сожжен 14 апреля 1682 г. (также вместе с ним).

[2] *Новолюбцы* – сторонники церковных реформ патриарха Никона.

[3] *Дионисий Ареопагит* – по преданию, ученик апостола Павла, первый епископ в Афинах; ему приписан свод философско-мистических сочинений, так называемых Ареопагитик. Аввакум ссылается на эти приписывавшиеся Дионисию богословские сочинения второй половины V в., согласно которым Богу присущи четыре основных свойства: Сущий, Свет, Истина и Жизнь. Их источником является неисчерпаемая природа Бога.

[4] *Символ веры* – краткое изложение основ христианского вероучения. Общехристианский (апостольский) Символ веры состоит из 12 частей, или "членов". В первых восьми говорится о троичности Бога, "вочеловечении" Христа и искуплении грехов; четыре последних посвящены Церкви, крещению и "вечной жизни". Символ веры составлен отцами Церкви и утвержден на Никейском (325) и Константинопольском (381) вселенских соборах. Кроме апостольского известны Символ веры св. Афанасия (состоит из 40 "членов"; более подробно излагает учение о Троице и воплощении Христа) и Символ веры Тридентского собора (Символ веры католицизма).

[5] *...нежели "истиннаго" отсекати...* – патриарх Никон представил на соборе 1654 г. перевод Символа веры, сделанный с греческого текста, содержащегося в деяниях Константинопольского собора 1592 г., созванного по случаю учреждения патриаршества на Руси. В русских старопечатных книгах первой половины XVII в., в нарушение постановления Стоглавого собора 1551 г. "едино глаголати или Господа или Истиннаго", употреблялась формула, соединявшая оба варианта – "Господа Истиннаго". Собор 1654 г. утвердил перевод, исходящий от греческого текста; исключение из Символа веры сло-

ва "истиннаго" вызвало сопротивление старообрядцев, которые требовали восстановить двойную формулу.

Такое исправление может рассматриваться как в текстологическом, так и в языковом ключе. Никоновская редакция дословно соответствует греческому тексту Символа веры, и таким образом отсутствие слова "истиннаго" в исправленном церковнославянском тексте мотивируется отсутствием этого слова в исходном греческом тексте. Между тем, оппоненты Никона считали (и считают), что слова "истиннаго" нельзя исключать из Символа веры: отсутствие этого слова, по их мнению, предполагает изменение всего VIII члена – в таком ответственном тексте, как Символ веры, это существенно меняет смысл.

[6] *...в Солнечнем граде...* – в Гелиополе, городе Древнего Египта, в котором Дионисий наблюдал затмение солнца, происшедшее, по преданию, в момент распятия Исуса Христа.

[7] *...пять звезд заблудных...* – астрологические представления о планетах – "лунах".

[8] *...в 162 году пред мором...* – эпидемия чумы в 1654 г. До 1700 г. в России летосчисление велось "от сотворения мира", чума была в 7162 г.; для того, чтобы получить дату, принятую в наше время, т. е. от рождества Христова, необходимо вычесть 5508 (для дат сентября–декабря – 5509), мы получим 1654 г.

[9] *...архиепископ Симеон Сибирской...* – архиепископ Сибирский и Тобольский Симеон с 1651 г.; в прошлом был земляк Аввакума; сочувственно относился к сосланным в Тобольск Аввакуму и Лазарю.

[10] *...от запада луна подтекала...* – это реальное движение луны Аввакум считал необычным и толковал как предзнаменование церковных реформ, а движение луны с востока, астрономически невозможное, представлялось ему обычным.

[11] *...Никон-отступник...* – Никон (1605–1681), патриарх с 1652 по 1658 гг. (формально до декабря 1666); провел в 1653–1656 гг. церковные реформы, приведшие в итоге к расколу Русской церкви. Аввакум и старообрядцы считали, что обрядовые реформы и книжная справа Никона были по сути изменением истинной веры ("веру казил") и церковных канонов ("законы церковныя").

[12] *...на Угреше в темницу, проклинав, бросили...* – в 1666 г. Аввакум был лишен духовного сана в Москве в кремлевском Успенском соборе и заключен в Никольский монастырь на р. Угреше под Москвой. Аввакум и другие вожди старообрядчества находились в монастыре с мая по сентябрь 1666 г., где тайно содержались в башне.

[13] *...Неронов...* – Иван Неронов (1591–1670), нижегородский священник, с 1649 г. протопоп московского Казанского собора. Влиятельный член кружка ревнителей благочестия. Одним из первых решительно выступил против никоновых реформ. В августе 1653 г. был арестован, лишен сана и сослан на Кубенское озеро в Спасо-Каменный монастырь. Через год его перевезли в Кандалакшский монастырь (ныне Мурманская область), откуда он в августе 1655 г. бежал в Москву к Стефану Вонифатьеву. Некоторое время жил тайно в келье Стефана, потом был пострижен в иноки под именем Григорий. На соборе 1666–1667 гг. принес покаяние, примирился с нововведениями в Церкви и был поставлен архимандритом Данилова монастыря в Переславле-Залесском, где и умер. Аввакум болезненно переживал "малодушие" Неронова, пытался вернуть его к истинной вере, однако не хотел ничего плохого слышать о нем "ни от ангела".

[14] *Чюдов* – монастырь в Московском Кремле, не сохранившийся до нашего времени.

[15] *...епископу коломенскому Павлу...* – земляк Аввакума Павел Коломенский (ум. 1656) был единственным иерархом, который открыто выступил в защиту старой веры на соборе 1654 г. в присутствии патриарха Никона и патриарха Макария Антиохийского. Павел подписался под деяниями этого собора, с оговорками соглашаясь на исправление книг по древним харатейным греческим и русским книгам; вскоре, увидев, что книжная справа последовала по новоизданным книгам, он отказался от своей подписи. Поэтому Павел был сослан; в ссылке подвергался жестокому обращению и погиб, возможно, был сожжен

по приказу Никона. На соборе 1666–1667 гг. смерть Павла была поставлена Никону в вину.

[16] *...Даниилу, костромскому протопопу...* – костромской протопоп, исповедник; за отказ принять никоновские реформы был расстрижен и сослан в Астрахань. Согласно Аввакуму, в ссылке он подвергался жестоким мучениям и умер от истязаний.

[17] *...за Тверскими вороты...* – Девичий монастырь был учрежден в 1654 г. около церкви Страстной Богоматери, которая была поставлена за Тверскими воротами, около нынешней Пушкинской площади в Москве.

[18] *...остриг...и, содрав однорядку...* – обряд "расстрижения" – лишения духовного сана сопровождался публичным снятием с осужденного присвоенной его сану верхней одежды, острижением волос на голове и бороды.

[19] *...темниковскаго протопопа Даниила...* – Темников, небольшой город, в котором до 1653 г. соборной была церковь Николая Чудотворца. Даниил сначала примирился с никонианской Церковью, но после 1670 г. скрылся и прятался в Москве, в 1673 г. был отправлен в ссылку в Деревяницкий монастырь под Новгородом.

[20] *Спас на Новом* – Новоспасский монастырь на Крутицах, окраина тогдашней Москвы.

[21] *...скуфью снял...* – снятие головного убора с духовного лица было церковным наказанием.

[22] *...взяли от всенощнаго Борис Нелединской со стрельцами...* – для ареста Аввакума был отправлен патриарший стольник Борис Иванович Нелединский. Изгнанный из Казанского собора, Аввакум проводил службу в "сушиле" – сарае при доме Ивана Неронова, где был арестован и избит стрельцами Нелединского.

[23] *...перед вселенских привели меня патриархов...* – на соборе 1667 г., для участия в котором прибыли патриархи – грек Паисий Александрийский и араб Макарий Антиохийский.

[24] *...крестися пятью персты...* – пятиперстное крестное знамение приравнивалось к старорусскому двуперстному; собор 1667 г. признал законным только греческое троеперстие.

[25] *...от насилия турскаго Магмета...* – имеется в виду завоевание Константинополя Мехмедом II в 1453 г.

[26] *...по преданию святых отец наших: Мелетия Антиохийскаго и Феодорита Блаженнаго, Петра Дамаскина и Максима Грека...* – Мелетий, епископ Антиохии (ум. 381); Феодорит, епископ Кира (ок. 393–ок. 457); Петр Дамаскин, монах из Дамаска (вторая половина XII в.); Максим Грек (ок. 1475–1556), афонский монах, переводчик и русский писатель, оказавший значительное влияние на развитие русской филологической, философской и отчасти религиозной мысли.

[27] *...собор при царе Иванне...* – в феврале 1551 г. Иван Грозный созвал собор для реорганизации Церкви и ограничения церковного землевладения. Постановления собора были изложены в сборнике Стоглав. Собор 1667 г. отменил ряд постановлений Стоглавого собора.

[28] *...знаменоносцы: Гурий, смоленский епископ, и Варсонофий тверский ...* – "знаменосцами" назывались монахи-схимники. Первым архиепископом Казани после ее покорения Иваном Грозным и учреждения там епархии был Гурий (ок. 1500–1563). Архимандрит Варсофоний (1495–1576) был его ближайшим помощником, оба они были канонизированы в 1595 г. Аввакум считал их своими покровителями, так как он во время жизни в Москве служил в церкви в пределе Гурия и Варсонофия, "казанских чудотворцев".

[29] *Иван Уаров (Уваров)* – Иван Уварович Калитин, дьяк патриаршего двора, доверенное лицо Никона.

[30] *...толмачю архимариту Денису...* – грек Дионисий, архимандрит Афонского Иверского монастыря, приехал в Москву в 1655 г.; был переводчиком при патриархах Паисии

и Макарии на соборе. Его трактат, осуждавший старые обряды как еретические, лег в основу тех частей соборных деяний 1666 г., которые осуждали русские богослужебные и обрядовые особенности. С его помощью русские власти влияли на восточных патриархов, чтобы те ужесточили свою позицию в борьбе со старообрядчеством. Аввакум и его сторонники обвиняли Дионисия во многих извращениях в вопросах русской церковной истории и исторической литургики. В 1669 г. Дионисий вернулся на Афон.

[31] *...Евфимей, чюдовский келарь...* – по-видимому, Евфимий Чудовский (ум. 1705), ученик Епифания Славинецкого и один из видных представителей Русской церкви после никоновских реформ. В 1652 г. по приглашению патриарха Никона Евфимий стал справщиком Печатного двора. Владел греческим, латинским, польским, древнееврейским языками, был известным переводчиком, писателем, сочинял стихи. Сочувствие к Аввакуму со стороны одного из участников собора имело определенные причины: Евфимий ориентировался на православно-византийскую традицию в Русской церкви и ее сторонников "грекофилов", полемизируя с группировкой "латинщиков", ориентировавшихся больше на западноевропейские традиции. Последняя группировка на соборе 1666–1667 гг. была главенствующей, и, возможно, упреки Аввакума иерархам за ссылки на "римлян и ляхов" сближали его с Епифанием.

2. Взгляд на реформы патриарха Никона и возникновение старообрядчества митрополита Макария (Булгакова)

Митрополит Макарий (Михаил Петрович Булгаков; 1816–1882) – русский историк, академик Петербургской Академии наук с 1854 г. Ректор Киевской духовной академии в 1851–1857 гг.; епископ в 1857–1859 гг.; архиепископ в 1859–1879 гг.; митрополит Московский и Коломенский в 1879–1882 гг. Автор многих сочинений по истории Русской церкви, в частности 12-томной *Истории русской церкви* (1866–1883), охватывающей период с X в. по 1670-е гг. С точки зрения митрополита Макария, возникновение старообрядчества было итогом "возмутительной деятельности" проповедников "раскола", нашедших в период междупатриаршества (1658–1666) сильное, хотя и временное, покровительство царя и его окружения, и начавших резко нападать на Церковь и ее иерархию, возбуждать против нее народ: это вынудило церковную власть принять против них канонические меры.

Фрагменты *Истории русской церкви* публикуются по новейшему изданию: Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви*, кн. 7: *Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720)*, отдел 2, Москва, 1996.

[32] *...восстановить у нас богослужение в том самом виде, в каком существовало оно в древней Церкви, Русской и Греческой...* – митрополит Макарий придерживался распространенного в то время в официальной историографии убеждения о том, что старый русский устав и церковная обрядность имели погрешности, прибавки и новшества, которые вкрались в них с течением времени, особенно в XV–XVI вв., после принятия Русью христианства из Византии. Однако уже в 1880-х гг. Н. Каптерев доказал, что, например, двуперстие, которое было отвергнуто и проклято в результате реформ Никона, в действительности является тем обрядом, который русские приняли вместе с христианством от православных греков, а нововведение (троеперстие) возникло у греков в XV–XVI вв.

[33] *...к разрыву между обеими Церквами...* – митрополит Макарий преувеличивает опасность разрыва с Восточной Церковью из-за обрядовых расхождений. Проводимая Никоном реформа обрядов вела к сближению Церквей, укреплению контактов, но и отличия в обрядности не служили препятствием во взаимоотношениях. Это подтверждается как активизацией контактов с греческими иерархами в 1640-х гг., так и ответом собора Восточных патриархов по поводу решения собора Русской церкви 1655 г. внести измене-

ния в обряды (об этом см.: Каптерев 1996, I, гл. V; Зеньковский 1995, 302–304). Тогда в ответ на запрос Никона о значении и исправлении обрядов Константинопольский патриарх Паисий писал, что если в обрядах нет элементов неправославного учения и если они не нарушают веры, то они могут разниться в отдельных поместных Церквах и могут быть заменены другими.

[34] *...по решению и указаниям двух Соборов, Московского и Константинопольского...* – по мнению Н. Каптерева, ответы патриарха Паисия не могут служить свидетельством прямой поддержки никоновских реформ Константинополя, так как патриарх Паисий неоднократно подчеркивает несущественность имеющихся различий в деталях обрядов Русской и Греческой церквей, которые "не принадлежат к числу существенных членов веры". Наибольшую поддержку Никон получил от Антиохийского патриарха Макария на соборах 1655 и 1656 гг. (Каптерев 1996, I, 151–206).

[35] *...златоустовский игумен в Москве Феоктист и даниловский игумен в Переславле Тихон...* – выступления против новшеств действительно первоначально не носили массового характера, но нет оснований и преуменьшать масштабы недовольства и сопротивления им. Вскоре это недовольство переросло в широкое религиозное и социальное движение, а антицерковный протест мог соединяться с антиправительственным.

Игумен Феоктист был настоятелем Златоустовского монастыря в Москве. В 1658–1660 гг. он писал о том, что приход антихриста должен быть только духовным, а не физическим явлением, и что духовное пришествие врага Церкви выразится в росте сил зла, которые, как это казалось игумену, уже начали действовать в сердцах русских людей и особенно в умах иерархов.

Игумен Тихон был настоятелем Даниловского монастыря в Переславле.

[36] Митрополит Макарий заметил, что уже в 1650-е гг. в Русской церкви были люди, которые хотя с предубеждением встретили новоисправленные книги, напечатанные при Никоне, но вскоре начали смотреть и на новые, и на старопечатные книги одинаково и совершать богослужение как по тем, так и по другим. Речь идет о Суздальском митрополите Илларионе.

3. Взгляд на реформы патриарха Никона историка Н. Каптерева

Николай Федорович Каптерев (1847–1917) – церковный историк, профессор Московской Духовной академии, член Государственной Думы (1912–1917 гг., представлял партию прогрессистов). Появление в 1887 г. его первых работ о патриархе Никоне, его церковных реформах и их противниках было связано с более объективным и критическим подходом в официальной русской историографии к изучению раскола Русской церкви XVII в. и старообрядчества, который наметился уже в поздних трудах А. Щапова, В. Андреева и др. До того старообрядчество и его возникновение изучались православными (синодальными) историками и в духовных академиях по преимуществу с тенденциозно-полемической точки зрения. В 1887 г. в журнале *Православное обозрение* были напечатаны статьи Н. Каптерева "Патриарх Никон как церковный реформатор", которые сразу вызвали ожесточенные нападки Н. Субботина, профессора той же Московской Духовной академии, редактора полемического журнала *Братское слово* и вдохновителя ожесточенной полемики против старообрядцев. Продолжение публикаций в *Православном обозрении* статей Каптерева было тогда приостановлено. Однако в том же году вышла его книга *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа.* В ней были опровергнуты распространенные убеждения официальной историографии и доказано, что: 1) двуперстие, которое было отвергнуто и проклято в результате реформ Никона, в действительности является тем обрядом, который русские приняли вместе с христианством от православных греков, а нововведение (троеперстие)

возникло у греков в XV–XVI вв.; 2) Аввакум, Неронов, Лазарь не были книжными справщиками и вообще не имели никакого влияния на это при патриархе Иосифе, следовательно, они не могли по своему "невежеству" внести старые обряды в изданные в то время в России богослужебные книги.

В ортодоксальных кругах общества работы Каптерева вызвали, по его же словам, целую бурю негодования и "обвинения чуть не в еретичестве". Между тем, либеральная его часть высоко оценила труды Каптерева: в 1888 г. ему присуждена малая Уваровская премия Академии наук за монографию *Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях* (1883).

В 1909–1912 гг. вышло большое двухтомное исследование Каптерева *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, в котором он представил Никона как церковного реформатора, от личных взглядов, понимания дела, характера и такта которого зависело практическое проведение реформы в том или другом виде. Историк показал отношение Никона к светской власти, главной задачей которого, с его точки зрения, было освободить Церковь в лице патриарха от подавляющей ее зависимости от государства и поставить патриарха рядом с царем, подчинить государственную и общественную жизнь контролю со стороны патриарха как охранителя вечных божественных законов (учение о том, что священство выше царства). Кроме того, он убедительно показал, что главными инициаторами этой реформы были царь Алексей Михайлович и его духовник протопоп Стефан Вонифатьев, а не патриарх Никон, как до того обыкновенно утверждали историки. По мнению Каптерева, одной из важных причин, приведших к расколу Русской церкви, были изменения русского церковного чина и обряда, выдвижение обрядовой стороны реформы на первый план, при том, что русские того времени имели об обряде своеобразное ("неправильное") представление, считая свой обряд единственно правильным и потому для всех обязательным, заключали по нему как норме о православии или неправославии самого содержимого ими вероучения, так как иной обряд, по их убеждению, указывал и на иное учение.

[37] См. о митрополите Макарии и его *Истории русской церкви* комментарий к док. 2. Здесь Каптерев приводит цитату из раздела "Начало русского раскола" первой главы 12-ого тома этого труда.

4. Постановление московского собора от 13 мая 1667 г., осудившего старые обряды и их сторонников

В середине апреля 1667 г. собор принялся за "церковных мятежников" и проблему обряда. Сначала собор судил или уже раньше покаявшихся, или новых менее важных представителей оппозиции. За ними наступила очередь Аввакума, дьякона Феодора, соловецкого инока Епифания, старика Никифора из Симбирска и отца Лазаря. После продолжительных и безнадежных уговоров, 26 августа все четверо (кроме Феодора) были отлучены от Церкви и приговорены к ссылке на дальный север России в Пустозерск (ныне Архангельская область). Кроме того, Епифаний и Лазарь подверглись дополнительной экзекуции – отрезанию языка.

Собор не только высказался в защиту никоновских реформ, но 13 мая 1667 г. осудил сторонников старого обряда настолько строго, что этим сам возвел обрядовые детали на догматическую высоту. В постановлении собора сторонники старого обряда, не принявшие этих новшеств, назывались непокорниками и даже еретиками и отлучались от Церкви жестокими и мрачными проклятиями. Мало того, как писал В. Зеньковский, они решили поставить под запрещение все элементы древнерусской церковной традиции и снять с России тот ореол верности православию, которым она гордилась после Флорентийского собора в 1439 г. и зарождения теории о Третьем Риме (Зеньковский 1995, 300). Клятвы,

наложенные на старые обряды и их придерживающихся на большом московском соборе 1666–1667 гг., а также соборами 1656 и 1666 г., стали причиной раскола Русской церкви.

По прошествии более чем трехсот лет РПЦ на поместном соборе в 1971 г. признала, что нововведения, проведенные патриархом Никоном, "не имели ни канонических, ни исторических оснований", и засвидетельствовала, что старые обряды "истинны и спасительны".

Руководители СПЦ приветствовали такое решение "Русской Патриаршей Церкви, честно признавшей несправедливость клятв Собора 1666–1667 гг." Они признали, что "этим шагом устраняется взаимная отчужденность и неприязнь, создаются предпосылки для лучшего взаимопонимания" (К взаимоотношениям, б. г., 75). Одно из постановлений собора СПЦ 1974 г. в Вильнюсе (на нем присутствовали 116 наставников и около 400 представителей из многих поморских приходов СССР) касалось отношений между СПЦ и РПЦ. Во-первых, этот собор подтвердил, что опубликованная в старообрядческом церковном календаре статья И. Егорова, И. Никитина, Л. Михайлова "К взаимоотношениям Старообрядческой Поморской Церкви с Русской Патриаршей Церковью" (1972) может полностью служить указанием для наставников и верующих СПЦ в вопросе их взаимоотношений с РПЦ и другими Церквями. Во-вторых, старообрядческий собор определил, что "СПЦ следует жить в мире и христианской любви со всеми Церквами, но всегда неизменно сохранять святую древлеправославную веру Христову, древнерусское благочестие – староверие в духе истины, канонов церкви и святоотеческих преданий" (Постановления собора, б. г., 13).

Итак, снятие поместным собором РПЦ в 1971 г. анафемы на старые обряды устранило главную причину многовекового напряжения между разными ветвями русского православия. С точки зрения старообрядцев поморцев, этот шаг имеет "большое историческое значение". Открылась возможность диалога между разными ветвями русского православия. Однако в них сохранились и литургические (богослужебные), обрядовые, психологические и другие разделения, которые существуют со времен патриарха Никона. Старообрядцы, по сути, стоят на консервативно-охранительных позициях. В конце XX в. большинство их видело старообрядчество в целом как Церкви и религиозные общества, которые, по словам старовера начала века, "до конца пребудут в своем древлеправославии, неизменном на все времена". Довлеет и историческая память большинства старообрядцев о жестоких и продолжительных преследованиях, особенно в ранний период их истории. По-видимому, для серьезного сближения нелегкий путь предстоит пройти обеим сторонам.

[38] *... сопостата...* – супостат – противник, недруг.

[39] *... диавола ратованием...* – действием дьявола.

[40] *...мнози невежди не точию...* – многие невежды не только.

[41] *...ови...* – здесь: другие.

[42] *...Объюродеша...* – здесь с оттенком презрительности: стали безумцами, чудаковатыми, глупыми. По Далю, юродивый в представлении религиозных людей – безумец, обладающий даром прорицания.

[43] *...убо...* – здесь: же.

[44] *...таковая блядения...* – такая ересь.

[45] *...зане...* – так как.

[46] *...ничтоже стропотно...* – здесь: ничего неправильного.

[47] *...святый Символ без прилога [истиннаго], яко в новопечатных исправлено напечатася...* – речь идет о Символе веры с формулой "Господа Истиннаго"; удаление из нее собором 1654 г. (что подтверждалось собором 1666–1667 гг.) слова "истиннаго" вызвало сопротивление старообрядцев, которые требовали от царя восстановить двойную формулу, см. комментарий 5.

[48] *Кир Паисий – кир* – господин; *Паисий* – Александрийский патриарх и старый знакомец патриарха Никона, приехавший в Москву 2 ноября 1666 г. и участвовавший в соборе 1666–1667 гг. По замечанию С. Зеньковского, его, как и патриарха Макария Антиохийского, в Москву привела не забота о Русской церкви, а просто желание получить от русского правительства соответствующую плату за осуждение своего же собрата по сану, бывшего патриарха Никона. За свою услугу государю он действительно получил из русской казны мехов, золота и подарков на большую сумму. Каноническое право этих двух восточных патриархов на участие в русском соборе было крайне сомнительным. Возмущенный поездкой патриархов Паисия и Макария на суд Никона, патриарх Парфений Константинопольский и созванный им собор добились от турецкого правительства смещения обоих неколлегиальных владык, под предлогом оставления ими паствы и церкви без разрешения властей.

[49] *Макарий* – патриарх Антиохийский, приехавший вместе с патриархом Паисием Александрийским в Москву 2 ноября 1666 г. и участвовавший в принятии важных решений на соборе 1666–1667 гг.

[50] *...зело...* – очень сильно.

[51] *...даровала нам крайнаго архиереа и архипастыря святейшаго Иосафа патриарха Московскаго и всея России* – через полтора месяца после осуждения Никона, 31 января 1667 г., собор избрал нового патриарха. Видимо, опасаясь возможной оппозиции со стороны нового главы Церкви, двор и царь на этот раз наметили на патриарший престол престарелого и очень незаметного бывшего настоятеля Троице-Сергиевой обители, архимандрита Иосафа, ставшего 10 февраля 1667 г. Иосафом II, патриархом Московским и всея Руси.

[52] *...дондеже...* – до тех пор, пока.

[53] *...со Иудою предателем...* – Иуда Искариот, один из двенадцати апостолов, предавший Исуса.

[54] *...со Арием...* – Арий (ок. 256–336), пресвитер в Александрии, богослов, родоначальник арианства, отвергавшего божественность Исуса Христа. Арий был осужден I Вселенским собором в Никее (325) и умер в изгнании.

[55] *...тимпан...* – музыкальный инструмент наподобие бубна, с двух сторон обтянутый кожей и увешанный погремушками, или состоящий из двух металлических тарелок, которые производят звук, ударяясь одна о другую.

[56] *...в книзе Стоглаве...* – Книга Стоглав – постановления русского церковного собора 1551 г., на котором официально была подтверждена правильность тех особенностей, в том числе и двоеперстного крестного знамения, которые отделяли русский обряд от новогреческого. Осудив двоеперстное знамение, греческие патриархи, русский епископат и их советники сами проявили полное невежество в вопросах исторической литургики. Они не отдавали себе отчета в том, что двоеперстное знамение и другие обрядовые разногласия Русской церкви с Греческой XVII в. были гораздо старше новогреческих и восходили к ранневизантийским образцам, введенным в Киевской Руси самими греками еще в XI в. Постановлениями соборов 1666–1667 гг. были отменены постановления Стоглавого собора.

[57] *...раздрушаем...* – здесь: то же, что разрушаем.

[58] На поле: *черногорского и уразумееши* – Никон Черногорец – монах Черной горы, близ Антиохии. Жил во второй половине XI в. и составил на греческом языке две книги – *Пандекты* и *Тактикон*. В древнерусской церкви *Пандекты* (свод правил и объяснений общих обязанностей монахов) были известны с XII в., а *Тактикон* (размышления автора о православной Церкви, ее нуждах и условиях благосостояния) – с XIV в. и неоднократно переписывались. В постановлении этого собора не уточняется, какая именно книга Никона Черногорца имеется в виду.

5. Историк Н. Каптерев о постановлениях московских соборов 1666–1667 гг.

[59] *...у грека архимандрита Дионисия...*– грек Дионисий, архимандрит Афонского Иверского монастыря, приехал в Москву в 1655 г. Подробнее о нем см. комментарий 30.

6. Взгляд на церковные новшества самой влиятельной в России братии Соловецкого монастыря. Пятая соловецкая челобитная (фрагменты)

Пятая соловецкая челобитная была написана накануне антиправительственного восстания 1668–1676 гг., проходившего под знаменем "старой веры". В октябре 1667 г. она была подана царю Алексею Михайловичу от имени братии Соловецкого монастыря. В этом богословско-публицистическом сочинении, составленном в августе и сентябре того же года соловецкими руководителями – келарем Азарием и казначеем Геронтием, содержится жалоба монахов на церковные власти, толкающие их на "перемену веры", вкратце перечислены основные "исправления", внесенные в богослужебные книги и обряды Русской церкви в 1653–1658 гг., и приводится их обстоятельная источниковедческая критика (новейшая литература о соловецких челобитных и Соловецком восстании в целом: Бубнов 1995, 191–219; Синицына 1996, 506–516).

Пятая соловецкая челобитная явилась наряду со *Словами* Спиридона Потемкина и *Ответом Православных* дьякона Федора Иванова одним из первых и самых важных изложений старой веры. Вся аргументация составителей челобитной была так логична, обстоятельна и подробна, что легла в основу многих дальнейших богословских писаний старообрядцев. Недаром соловецкая челобитная была воспринята царскими и духовными властями как манифест всей старообрядческой оппозиции. В 1675 г. пространный трактат в обличение Пятой соловецкой челобитной написал живший в России ученый серб Юрий Крижанич.

Известно, что эта челобитная является едва ли не самым распространенным памятником старообрядческой письменности. В. Дружининым было зафиксировано 36 списков челобитной краткой и пространной редакций, О. Чумичева приводит сведения еще о 60 списках (об этом подробнее см. Бубнов 1995, 196).

Текст печатается по опубликованной Н. Субботиным пространной редакции Пятой соловецкой челобитной (рукопись находилась в сборнике Синодальной библиотеки) без приложений, т. е. наиболее значительных вставок, входящих в пространную редакцию челобитной (*Материалы для истории раскола за первое время его существования*, под ред. Н. И. Субботина, т. 3, Москва, 1878, 217–262). Разночтения в тексте, приводимые Субботиным под строкою как по тогда известным печатным изданиям, так и по хлудовским спискам пространной редакции, нами пропущены.

[60] *Азарий* – келарь Соловецкого монастыря, был одним из составителей Пятой соловецкой челобитной.

[61] *Геронтий* (в миру Григорий Иванов Рязанов; вторая половина XVII в.) – черный поп Соловецкого монастыря, уставщик и книгохранитель, с октября 1667 г. и в течение года казначей; автор "Сказания от божественных писаний, от апостольского предания и правил святых отец и о новых книгах", Четвертой и Пятой соловецких челобитных, некоторых писем.

[62] *Зосима* и *Савватий* – преподобные, основатели Соловецкого монастыря. Савватий вместе с Германом был первым насельником Соловецких островов и умер в 1435 г. на реке Выг. Прибыв на Соловецкий остров в 1436 г., Зосима и Герман построили келью. Вскоре к Зосиме стали стекаться ученики, которые построили храм, обитель и избрали Зосиму своим игуменом. В 1465 г. он перенес мощи Савватия с р. Выг в свою обитель. Зосима умер в 1478 г.; канонизирован в 1547 г.

[63] *Герман* – преподобный соловецкий. В 1428 г. он с рыболовами отправился на пустынный Соловецкий остров и через год перешел на реку Выг. Здесь его нашел Савватий, и они перешли на Соловецкий остров. По кончине Савватия Герман подвизался с преподобным Зосимой. Умер в 1479 г. в Новгороде, откуда его тело было перенесено в Соловецкий монастырь.

[64] *Филипп* – святой, митрополит Московский и всея Руси, в миру Федор Степанович Колычев. Родился в 1507 г. Покинув Москву, в 1537 г. поступил послушником в Соловецкий монастырь и позже был пострижен в монахи. В 1548 г. он стал игуменом монастыря и прославился как энергичный и деятельный администратор. С 1566 г. – митрополит. Однако вскоре начались столкновения нового митрополита с царем Иваном Грозным. Филипп напоминал царю о долге христианина, об ответственности перед судом Божьим и обличал ужасы и кровопролитие опричнины. Осенью 1568 г. митрополит Филипп был низложен, сослан и на следующий год по приказу царя задушен в Тверском Отрочь монастыре. В 1591 г. мощи Филиппа были перевезены в Соловецкий монастырь, а в 1652 г. по решению царя Алексея Михайловича и патриарха Иосифа было устроено торжественное перенесение мощей в Москву, где они и были положены в Успенском соборе.

[65] *Скрижаль* – опубликованный в Москве в 1655–1656 гг. свод церковных законов, в основу которого легло венецианское издание греческого текста, выпущенное в 1574 г. Экземпляр его был послан Никону патриархом Паисием. *Скрижаль* издавалась в спешном порядке, поэтому в ней было много опечаток, а исправления зачастую вносились по ходу печатания.

[66] *Иоанн Дамаскин* – один из выдающихся представителей Греческой церкви VIII в.

[67] *Потребник* или *Требник* – богослужебная книга, по которой совершаются церковные требы. Требник был напечатан при патриархе Иосифе и пересмотрен при патриархе Никоне в 1655 г. Кроме того, в 1662 г. патриарх Иоасаф ввел малый Требник или сокращенный.

[68] *Макарий* (1482–1563) – митрополит Московский и всея Руси с 1542 г. При нем состоялся Стоглавый собор (1551), ставивший своей задачей обновление Русской церкви. С именем Макария связано и издание *Великих Миней Четий* и *Степенной книги.*

[69] *...мучат лютыми томленьми...* – здесь: мучат тяжкими муками.

[70] *Евфросин* (1386–1481) – святой, псковский чудотворец. Он основал недалеко от Пскова на р. Толве общежительный монастырь.

[71] Здесь, по-видимому, речь идет о Константинопольском патриархе *Иосифе* II (1414–1439), к которому Евфросин ездил для разрешения своих сомнений "о тайне божественной аллилуйи".

[72] *...в Соборниках печатны, в дестевых и в полдесть...* – Соборник (то же, что и сборник) – тип книги, в которых собраны поучения святых отцов, учителей восточной Церкви; дестевый – это формат бумаги в 2° (в пол-листа), в полдесть – формат бумаги в 4° (в четверть листа).

[73] *...в книге Кирилла Иерусалимскаго...* – *Кириллова книга* была издана в Москве (1644) повелением царя Михаила Федоровича. Это догматический и полемический сборник, в основе которого лежит белорусский сборник *Казание св. Кирилла патриарха Иерусалимского о антихристе* (Вильно, 1596) полемического содержания против латинян, лютеран и армян. Русскими справщиками он был переведен и дополнен. После раскола Русской церкви *Кириллова книга* приобрела большое значение для старообрядцев. Как дониконовское издание, стала наряду с другими (*Большой катехизис*, *Книга о вере* и др.) одним из идейных источников древлеправославия.

[74] *Кормчая книга* – свод правил Церкви и государственных законов, касающихся церковной жизни. Эта книга была принята русской и другими славянскими Церквами от константинопольской Церкви после принятия христианства. С конца XV в. известны по-

пытки исправления русской Кормчей, предпринятые митрополитом Киприаном, потом Максимом Греком, митрополитом Даниилом и др. При патриархе Иосифе Кормчая была еще раз пересмотрена и в 1650 г. напечатана. В новом издании *Кормчей книги* (1653) по распоряжению патриарха Никона было сделано несколько исправлений и введены новые тексты церемониала постановлений патриарха и средневековая римская фальшивка о разделе власти между патриархом Рима, папой и императором, известные под названием "дара императора Константина".

[75] *Ирмолог* или *Ирмолой* – сборник ирмосов, т. е. начальных стихов песен канона, сгруппированных по гласам, – богослужебная книга, содержащая в себе полный круг ирмосов на весь год.

[76] *...мантии и параманда...*– мантия – верхняя одежда монаха, не имеющая рукавов и облекающая все тело, за исключением головы; параманд или парамандия – принадлежность монашеского облачения, небольшой платок с изображением страстей Господних, веревочками привязываемый к телу и носимый под одеждой; иначе называется аналав.

[77] *Василий Великий* (329–379), *Иоанн Златоуст* (347–407) – отцы Церкви.

[78] *Черемисы* – прежнее название марийцев.

[79] *Агаряне* – здесь: прежнее название турок.

[80] *...всенским...* – читать: вселенским.

[81] *...прежде в челобитной своей писали...* – с февраля 1666 г. по сентябрь 1667 г. соловецкие монахи написали четыре челобитные царю.

[82] *...на уды разсекут...* – рассекут на части тела.

7. Изложение догматического учения беспоповцев. Из приговора беспоповского собора в Новгороде (3 июня 1694)

По мере угасания надежд на восстановление древнего благочестия в России, в конце XVII в. перед русским старообрядчеством все отчетливее вырисовывалась необходимость авторитетного решения возникших богословско-мировоззренческих и догматических проблем. Усиливалась и внутренняя полемика в самом старообрядческом движении. Именно тогда беспоповцы установили новые положения, отличные не только от русской патриаршей Церкви, но и от старообрядцев поповцев.

В 1692 г. руководители новгородских беспоповцев под водительством бывшего дьякона (по другим сведениям – дьячка) Феодосия Васильева созвали первый собор, чтобы обсудить действия и учение некоего отца Ивана Коломенского, который уже за русским рубежом, в принадлежащей в то время шведам Черной мызе около Нарвы, принимал у себя беглых попов, служил литургию, не перекрещивал переходивших в его приход "никониан" и не мешал своим последователям поддерживать дружеские отношения с ними. Кроме осуждения "великих слабостей" Ивана Коломенского, на соборе впервые были письменно высказаны взгляды беспоповцев по частным вопросам. Важными решениями этого собора были отвержение церковной иерархии, запрещение браков и рождения детей членами беспоповской общины и даже строгое запрещение их общения с "никонианами", поповцами или приверженцами других конфессий (Смирнов 1898, LXXXVIII–LXXXIX).

В 1694 г., вероятно, в Новгороде старообрядческие духовные лица созвали второй собор. Новое постановление состояло из двадцати вполне отчетливо составленных положений, из которых первое догматически было самым важным. Новгородские отцы утвердили совершенно новый догмат признания торжества духовного антихриста, который царствует в русской патриаршей Церкви, ставшей вместе с поддерживающим ее государством "воинством антихристовым". Непосредственно из этого вытекала безблагодатность Церкви, бессвященство, необходимость перекрещивания приходящих в беспоповство (положение 2 и 3), невозможность таинств евхаристии и брака, что в свою очередь вело к

требованию полного целомудрия, признания греховности рождения детей (положения 4–17) и порочности окружающего их мира (положение 18 и 19). Такой предельный, но однобокий аскетизм и неприемлемость никоновского священства определили и характерные черты ранних беспоповских приходов: выборность из мирян духовных лиц, сохранение некоторых таинств (крещения, исповеди) и требование отказаться от нормальной и обычной для многих жизни, делавшее их монахами без обета.

Фрагменты приговора печатаются по изданию: Смирнов П. С., *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург, 1898.

[83] *...и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно...* – в отличие от поповцев, считавших, что пришествие антихриста еще не состоялось и современные события являются лишь приготовлением к его появлению, уже в конце XVII в. беспоповцы были вынуждены признать, что состоялась катастрофа: падение последнего оплота православия, Московской Руси, знаменует пришествие в мир антихриста, который "царствует духовно". Позже Феодосий Васильев, составитель приговора собора 1694 г., разработал и свое учение о "духовном антихристе". В декабре 1707 г. он написал обширное богословско-полемическое сочинение *Обличение,* в котором, отвечая на работу Рязанского митрополита Стефана Яворского *Значения пришествия антихриста и кончины века* (1703), обосновал учение о духовном антихристе (Смирнов 1909, 91–93). Поведение патриаршей иерархии и царского правительства, жестокими методами истреблявших старообрядцев, не позволяло им сомневаться в своих выводах.

Беспоповцы не отрицали и не изменяли традиционного православного мировоззрения в отношении Церкви как Богом установленного института. Однако в конкретной, апокалипсически окрашенной ситуации всеобщего отступления второй половины XVII в. они осуждали никоновское священство по причине его уклонения в ересь. Георгий Флоровский писал: "До конца последовательным был только вывод беспоповцев. С настатием антихриста священство и вовсе прекращается, благодать уходит из мира и Церковь на земле вступает в новый образ бытия, в "бессвященнословное" состояние, без тайн и священства. Это не было отрицанием священства. Это был эсхатологический диагноз, признание мистического факта или катастрофы: священство иссякло ..." (Флоровский 1991, 69).

[84] *...а паче осквернение ...* – а более осквернение.

[85] *...царя Алексея Комнина ...* – Алексий Комнен, император Византии. Император Лев VI (886–912) первый издал закон об обязательности церковного венчания для браков между свободными гражданами империи (новелла 89), а император Алексий Комнен (1081–1118) распространил это обязательство и на рабов (Мейендорф 1997, 10).

[86] *...имущия жены яко не имущия будут. Зачало 138.* – здесь, по-видимому, имеется в виду Первое послание к Коринфянам апостола Павла: "Я вам сказываю, братья; время уже коротко, так что имеющие жен должны быть как не имеющие". В приговоре цитируется 138 стих (в современной нумерации это – 1 Кор 13, 29).

[87] *...ротою обещаются...* – здесь: обещание под присягой. По принятии христианства в России роту утверждали целованием креста (Церковно-славянский словарь 1993, 557).

[88] *...извреци повелеваем...* – выбросить, отлучить велим.

[89] *...на дух таковых не принимать...* – не принимать таких на исповедь.

[90] *...роженица...* – рожающая или только что родившая женщина.

[91] *...брашно...* – пища.

[92] *Феодосий Васильев* (1660-е–1711) – основатель одного из двух главных направлений старообрядцев-беспоповцев, названного по его имени федосеевским; в 1694 г. составил приговор собора; в 1690-х гг. выдвинулся на руководящее место среди беспоповцев новгородского края.

[93] *...в лето миробытия 7202 года июня в 3 день.* – В современном летоисчислении – это 3 июня 1694 г. от рождества Христова.

[94] *Харитон Карпович* – один из лидеров новгородских беспоповцев, под руководством которого собрался и первый собор в 1692 г. В приговоре собора 1694 г. он упоминается как духовный отец Феодосия Васильева.

8. Богословско-полемическая мысль раннего старообрядчества. Фрагменты из *Поморских ответов* (1723)

Поморские ответы – книга, которая в подлиннике называется *Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита*, объемом в 366 листов (свыше 500 страниц современного книжного формата). Этот огромный труд потребовался в связи с указом императора Петра I от 22 апреля 1722 г., в котором предписывалось послать к староверам, проживающим в Олонецком уезде, из Синода "духовное лицо для разглагольствия о происходящем церковном несогласии и для увещания". 22 сентября на Олонецкие заводы прибыл иеромонах Неофит. Руководствуясь практикой воинственно настроенного против староверов архиепископа Нижегородского Питирима, он послал выговцам приказ немедленно явиться для собеседования и разбора предложенных им 106 вопросов, угрожая в случае неявки "гражданским судом и казнью без пощады". Рукопись *Поморских ответов* в двух экземплярах в июне 1723 г. была сдана в канцелярию Петровских заводов в Олонце (ныне Петрозаводская область России): первый экземпляр для иеромонаха Неофита, второй – "для хранения в Канцелярии".

Это был коллективный труд старообрядцев Выговского общежительства, в оригинале подписанный девятью уполномоченными, среди которых не упоминались подлинные авторы. *Поморские ответы* были написаны Андреем Денисовым (1674–1730) при участии его брата Симеона Денисова, Трифона Петрова и других. В действительности круг авторов книги, возглавляемых киновиархом Андреем Денисовым, был гораздо шире. По особому плану множество людей занималось сбором документальных свидетельств и материалов для составления ответов, сверкой и переписыванием их набело.

Поморские ответы – это апологетическое сочинение, ставшее выдающимся памятником старообрядческой богословской, исторической и религиозно-философской мысли. В своих ответах выговцы избегали резких выражений и оскорбительных выпадов, но спокойно, с многочисленными ссылками на источники, разбирали вопросы миссионера и дали исчерпывающее объяснение разногласий между старообрядцами и "великороссийской" церковью. Поскольку большинство вопросов Неофита касалось общих для всего старообрядчества проблем, то и *Поморские ответы* стали своего рода декларацией веры всего старообрядчества и были приняты почти что всеми толками как главное руководство для объяснения самого существа староверия. Только последние девять вопросов (вопросы 98–106) относились к особенностям беспоповства.

Поморские ответы с большой любовью переписывались староверами. Их рукописные списки, искусно украшенные поморским орнаментом, особенно ценились собирателями книжных древностей. Так в собрании известного библиофила старообрядца Е. Егорова находилось несколько десятков рукописей *Поморских ответов*, в том числе и оригиналы, поданные Петру I и иеромонаху Неофиту (ныне собрание Е. Егорова находится в рукописном отделе Российской государственной библиотеки в Москве). Всего зарегистрировано свыше 200 списков *Поморских ответов*.

Первое старообрядческое издание *Поморских ответов* было конспиративно литографировано в 1887 г. Старообрядцы смогли легально напечатать их лишь в начале XX в. В 1911–1913 гг. эта книга была издана сразу в трех типографиях: в Москве – в типографиях И. Горбунова и П. Рябушинского, и в Уральске – в типографии Симакова. Последнее репринтное издание осуществлено в 1995 г. в Москве совместно старообрядцами федосеевского и белокриницкого (бытовое наименование старообрядцев, приемлющих

белокриницкую иерархию; официальное наименование – Русская православная старообрядческая церковь) согласий.

В данном сборнике фрагменты *Поморских ответов* печатаются по изд.: *Поморские ответы*, Москва, Типография при Преображенском богоделенном доме, 1911. Параграфы сделаны нами для удобства чтения.

Новейшая литература о Выговской пустыни, *Поморских ответах* и их авторах: Юхименко, 1, 2002.

[95] *Неофит* – миссионер, иеромонах, ученик нижегородского архиепископа Питирима. В 1722 г. Петр I повелел послать миссионера в поморские "раскольнические станы". Выбор Синода пал на иеромонаха Неофита, который в беседах со старообрядцами проявил "неусыпную охоту, смысл и ревность". Инструкция из 17 пунктов предписывала ему вести беседы в присутствии местных властей, духовенства и простого народа. С теми староверами, которые во время бесед оказали бы упорство, Синод предписывал "никакой жестокости не употреблять и свободы их не пресекать". 23 сентября 1722 г. Неофит прибыл на Петровские заводы. Выговцы уже знали о решении Синода и о содержании данной Неофиту инструкции. Руководители Выговского общежительства попросили Неофита изложить письменно суть предстоящих дебатов. Неофит написал 106 вопросов и передал их выговцам. В июле 1723 г. старообрядцы доставили Неофиту свои ответы, которые составили целую книгу – *Поморские ответы*. Другие экземпляры этих ответов были поданы императору и Синоду. К сентябрю Неофит успел составить "краткие возобличения" на ответы староверов. 4 и 5 сентября происходили многолюдные собрания, во время которых миссионер читал свои "возобличения", а выговцы требовали чтения своих ответов. В устных же замечаниях старообрядцы были очень осторожны. В итоге, собеседования лишь повредили делу Неофита, стремившегося увещать противников. Те, кто до этого ходил к Неофиту и слушал его наставления, после собеседований стал, по его словам, "похвалять лживое ответствование" староверов. Предложения Неофита отыскивать старообрядцев, особенно наставников, отбирать у них книги и т. д. не дали плодов. Синод жаловался в Сенат, но в этот раз безрезультатно. Умер Неофит в 1727 г.

[96] *...и безопасное разглагольство.* – и безопасную беседу.

[97] *...епископ Павел Коломенский...* – Павел Коломенский (ум. 1656) был единственным иерархом, который открыто выступил в защиту старой веры на соборе 1654 г. в присутствии патриарха Никона и патриарха Макария Антиохийского. Подробнее о нем см. комментарий 15.

[98] *...церковь есть не стены и покров, но вера и житие...* – признавая возможность иерархии, Андрей Денисов и его современники поморцы считали, что и без иерархии Церковь может существовать. Выговцы слегка видоизменили слова Иоанна Златоуста. У него было еще одно слово в этой фразе, которую следует читать: "церковь Божии не только стены и покров, но вера и жизнь". Как отметил в своем критическом исследовании русского старообрядчества XVII в. Сергей Зеньковский, сославшийся и на исследование *Поморских ответов* о. Иоанна Хризостомоса, видимо, нарочно забывая слова "не только", выговцы старались показать, что, по мнению Иоанна Златоуста, иерархия Церкви и возглавление верующих не так важны, как сама вера и сама церковная жизнь (он же 1995, 464).

Однако дело не только в желании выговцев заручиться и опереться на авторитет святых отцов, отстаивая свою позицию Церкви без иерархии в условиях отпадения российского священства в ересь. Как нам кажется, выговцы хотели особенно подчеркнуть тему истязаний за "веру и житие" сотен и тысяч верующих христиан. Они считали, что "невольное принуждение в вере", ограничение церковной жизни верующих и жестокие преследования древлеправославных не только противоречат христианским заветам, но и не соответствуют стремлению современного им российского правительства и Синода. После крушения надежд на официальное восстановление древлеправославия в России,

для выговцев, как и староверов всех согласий, существенным было приостановить направленные против них репрессии государства и патриаршей Церкви. Тема религиозных преследований против старообрядцев является лейтмотивом и *Поморских ответов*, особенно их предисловия, 101-го ответа и послесловия.

[99] *...кафоличестей церкви...* – здесь: кафолической Церкви.

[100] На поле приписано: "Скрижаль, в толковании Притчей, лист 14".

[101] *...в вертпех, и в разселинах земли живуще...* – в пещерах и в отверстиях земли живя.

[102] На поле приписано: "К Тим. 2: гл. 2". Выговцы цитируют Второе послание к Тимофею святого апостола Павла, гл. 2, стих 24.

[103] *...по апостальским и отеческим богословцев гласовом...* – по апостольским и отеческим напевам богословцев.

[104] *...свары...* – ссоры, брань. На поле приписано: "Коласанем, 253. Тимоф, 294. Тит, 302". Выговцы ссылаются на апостольские деяния: на Послание к Колоссянам апостола Павла, Послание к Тимофею и Послание к Титу.

[105] На поле приписано: "Евангелие, Воскресеннь в неделю 3-ю поста. 2 Петр: зачало 65".

[106] *...обладающе ряду...* – здесь: обладающий судебной или законодательной властью.

[107] На поле приписано: "Ефесеном нравоучение 11: лист, 1693".

[108] *...ариане...* – христианские еретики, появившиеся в начале IV в. и названные по имени своего основателя – александрийского пресвитера Ария (ок. 256–336). Подробнее о нем см. примечание 54.

[109] *...евтихиане...* – еретики V в., осужденные на двух вселенских соборах, Ефесском и Халкидонском.

[110] *... воздадите убо яже кесарева, кесареви: и яже Божия, Богови, Лука, глава, 20...* – На поле приписано: "Зачало 101". – Выговцы цитируют Евангелие от Луки: "Он сказал им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу" (Лк 20, 25).

[111] *...Бога бойтеся, царя чтите. 1. Петр, глава 2.* – На поле приписано: "Зачало 18". Здесь цитируется Первое послание апостола Петра: "Всех почитайте, братство любите. Бога бойтесь, царя чтите" (1 Петр 2, 17).

[112] На поле приписано: "Псалом 19".

[113] *...безчестными словесы не оглаголуем* – непорядочными (порочными) словами не называем.

[114] *...ты кто еси судяи чюждему рабу; своему господеви стоит или падает. К римляном глава 14* – На поле приписано: "Зачало 112". Здесь цитата из Послания к римлянам апостола Павла: "Кто ты, осуждающий чужого раба? Перед своим Господом стоит он, или падает. И будет восстановлен; ибо силен Бог востановить его" (Рим 14, 4).

[115] На поле приписано: "Маргарит, слово 10, лист 519".

[116] На поле приписано: "Матфей. Зачало 67". Имеется в виду Евангелие от Матфея. Выговцы цитируют 67 стих (сейчас 16, 18).

[117] *...разрушены быша от язык ...* – здесь: была разрушена от язычников.

[118] *Тактикон* – имеется в виду книга монаха Черной горы близ Антиохии Никона Черногорца, жившего во второй половине XI в. В Тактиконе автор размышляет о православной Церкви, Ее нуждах и условиях благосостояния. В древнерусской Церкви эта книга была известна с XIV в. и неоднократно переписывалась.

[119] *... Послание первое к коринфом, зачало 153* – цитируется Первое послание к Коринфянам апостола Павла, 153 стих: "И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями ..." (1 Кор 12, 28).

[120] *Номоканон* – византийский сборник церковных правил и императорских указов, касающихся Церкви (VI–VII вв.), с толкованиями Феодора Валсамона и других авторов XII в. Известен *Номоканон* в 50 титулах (разделах) и 14 титулах. Последний лег в основу

русской Кормчей книги (XIII в.), до настоящего времени использующейся у старообрядцев как руководство по церковному праву.

[121] *В деяниих апостольских, во главе 8 сказует: бысть же в той день гонение велие на церковь Иерусалимскую, вси же разсеяшася по странах Июдейских и Самарийских, кроме апостол.* – Цитата из Деяний святых апостолов: "...В те дни произошло великое гонение на церковь в Иерусалиме: и все, кроме Апостолов, рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии" (Деян 8, 1).

[122] *...Филипп же сшед во град самарийскии, проповедаше им Христа* – Цитата из Деяний святых апостолов (8, 5).

[123] *...Егда же вероваша Филиппу благовествующу, яже о царствии Божии, и о имени Исус Христове. Крещахуся мужие же и жены* – Цитата из Деяний святых апостолов: "Но, когда поверили Филиппу, благовествующему о царствии Божием о имени Исуса Христа, то крестились мужчины и женщины" (8, 12).

[124] *...в Дамасце и Ликаонии ...* – Дамаск – древнейшая столица Арама, т. е. Сирии; Ликаония – дикая область в южно-центральной Малой Азии с городами Дервия, Литсра и Икония. Здесь проповедовал апостол Павел (Деян 21, 2; 27, 5).

[125] *... доселе из веры книги.* – Имеется в виду *Книга о вере.* В 1644 г. по желанию будущего царского духовника Стефана Вонифатьева, игумен Киевского Михайлова монастыря Нафанаил составил компиляцию из сочинений Захарии Копыстенского под названием *Книжница или списание о вере православной.* В 1648 г. в Москве она была переведена на русский язык и в том же году напечатана. Русское издание *Книги о вере* имело значительные переделки, и было снабжено предисловием справщика Михаила Рогова. Большинство глав сборника были посвящены полемике с западными богословскими работами и разъясняли православное учение. В конце книги особая глава трактовала вопрос конца мира и возможного торжества антихриста. Выдержанная в строгом православном духе, *Книга о вере* давала русскому читателю необходимое оружие для защиты его веры от нападок западной критики. Этот сборник стал незаменимой настольной книгой и для русских старообрядцев, стремившихся лучше понять и изложить основы "старой веры".

[126] *...дети последняя година есть, и яко же слышасте, яко антихрист грядет и ныне антихристи мнози: 1 послание, глава, 2* – Неполная цитата из Первого послания апостола Иоанна: "Дети! Последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то и мы познаем из того, что последнее время" (2, 18).

[127] *...в 595-е лето, малороссийских отступление сотворшееся сказует* – имеется в виду Брестская церковная уния. Это было объединение православной Церкви на Украине и Белоруссии с католической, организационно оформленное в 1596 г. на соборе в Бресте.

[128] На поле приписано: "Маргарит, гл. 9".

[129] *...велицыи святители, Петр, Алексий, Фотии, Киприан, Иона, Филипп, Гурии и Варсонофии...* – имеются в виду предстоятели и святые Русской церкви: святой Петр (1308–1325 гг. – во Владимире, 1325–1326 гг. – в Москве); святой Алексей (1354–1378); святой Фотий (1410–1431); святой Киприан (1380–1385, вторично: 1390–1406); святой Иона (1449–1461); по-видимому, святой Филипп II, священномученик (1566–1569); святой Гурий (ум. 1561), игумен Волоколамского монастыря и первый Казанский архиепископ; святой казанский чудотворец Варсонофий.

9. Русский церковный раскол и старообрядческое движение в оценке современного слависта С. Зеньковского

Сергей Зеньковский (1907–1990) – славист и автор одного из лучших современных трудов по церковному расколу XVII в. и раннему старообрядчеству. Осуществил новый перевод на английский язык знаменитого *Жития* протопопа Аввакума. В 1970 г. книга

С. Зеньковского *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века* вышла в Мюнхене. В 1995 г. ее второе издание было осуществлено московским издательством старообрядческого журнала "Церковь".

Подчеркивая большое значение раскола в Русской церкви середины XVII в. для русской истории, Зеньковский в предисловии первого издания книги писал:

В прошлом году <в 1967 г.>, в связи с пятидесятилетием Февральской и Октябрьской революций, совсем незаметно прошла другая, но тоже очень значительная годовщина в русской истории – трехсотлетие раскола в русской церкви. <...> Казалось, что триста лет, прошедшие со времени церковной смуты, развившейся при царе Алексее Михайловиче, были достаточным сроком для изучения и выяснения причин трагического раскола в русском православии, который тяжело отразился на судьбах России и немало помог созданию тех условий, которые полвека тому назад привели царскую Россию к крушению. Но, к сожалению, до сих пор корни старообрядчества и причины русского церковного раскола семнадцатого века все еще не полностью вскрыты в исторической литературе и остаются не ясными (он же 1995, 13–14).

Как пишет Зеньковский, он преследовал сравнительно ограниченные цели: как можно более детально определить корни церковного конфликта XVII в., проследить нарастание напряжения между окормлением Церкви и государства и сторонниками старого обряда и, наконец, выяснить связь между дониконовскими движениями в русском православии и позднейшим разделением старообрядчества на поповство и беспоповство. Согласно общей концепции Зеньковского, уже при царе Алексее Михайловиче от Русской церкви отошло не одно, а четыре разных по идеологии и разнородных по возглавлению и составу движений, которые известны под собирательным именем русского старообрядчества. Это, прежде всего, поповское "подлинно старообрядческое" движение. Затем наиболее важным из этих течений являлось "весьма отличное от традиционного православия, эсхатологическое, с некоторым дуалистическим привкусом беспоповство". Наконец, тогда же определились и два менее значительные течения: экзальтированная и мистическая христовщина и весьма безразличная к духовным и обрядовым проблемам нетовщина.

Религиозные искания этих течений были различны. Оптимисты-боголюбцы, желавшие восстановить дисциплину духовенства, настаивавшие на интенсификации духовной жизни Церкви, чтобы Россия была достойна своей миссии Третьего Рима, дали первых вождей раннему поповскому движению. Но безрассудность Никона, упорная поддержка его нововведений царем и руководством России, веяния секуляризированных настроений в правящих кругах привели как к созданию знамени старой веры, без которого ревнители прошлого вряд ли пошли бы на открытый разрыв с Церковью, так и к крушению теократической утопии и идеалистических устремлений боголюбцев. Кроме оптимистического направления Зеньковский выделил и духовное течение "пессимистов", которое тоже сложилось в 1630-е гг. Это движение позже под значительным влиянием самого церковного прошлого, прежде всего глухих и малонаселенных краев северной Руси, оформилось в беспоповство. Начало этому течению положил старец Капитон и его последователи, считавшие мир уже обреченным злу и ставшие отвергать благодатность священства еще до Никона. В начале 1660-х гг. эти лесные старцы во главе с Вавилой стали звать своих учеников на костры, хотя происхождение русских гарей для автора остается все еще неясным.

В этих двух значительных духовных течениях в русском обществе XVII в. Зеньковский видит две вечные стороны христианства: радостную, оптимистическую и пессимистическую. Наконец, общая схема автора хорошо выражается и в одной заключительной фразе книги о том, что не будь нелепых затеек Никона, русские церковные трудности не приняли бы такого трагического оборота, какой они приняли в результате введения но-

вого обряда (он же 1995, 496). Зеньковский как бы подводит нас к выводу, что в русском православии до Никона вызрели духовные течения, отличавшиеся разной степенью неумеренности в утопическом оптимизме (боголюбцы и позже поповцы) и "темном" пессимизме (лесные старцы или "капитоновщина" и позже беспоповцы).

Автор в своей концепции церковного раскола XVII в. вольно или невольно преуменьшает значение причинно-следственной связи между реформами патриарха Никона и расколом. Реформа оказывается не причиной, а лишь поводом, выявившим и обострившим уже существующие в Русской церкви тенденции к разделению. Церковные нововведения решительного и крутого Никона, нежелание ни Алексея Михайловича, ни двора приостановить развитие секуляризационных мероприятий и вернуться к обстоятельствам начала 1650-х гг., когда боголюбцы играли решающую роль в церковных делах, решение обратиться к арбитражу восточных греческих патриархов и деятельное участии восточных иерархов на соборе 1666–1667 гг. исключили возможность вернуться к старому русскому обряду или, по крайней мере, найти какое нибудь компромиссное решение, которое было бы приемлемо для сторонников старого обряда. Трагедия Русской церкви и общества в том, что действия реформаторов при поддержке царских властей и некоторые решения "злосчастного" собора 1666–1667 гг. вылились в невиданное насилие над религиозной совестью и религиозно-национальным самосознанием значительной части русского общества.

Некоторые современные исследователи считают, что эта связь между дониконовскими движениями и разделением в старообрядчестве являются важной, но не главной причиной раскола. Они утверждают, что теория о сложившихся еще до Никона четырех духовных течениях в русском православии помогла ярче выявить исторические предпосылки раскола, а не значимость религиозной, мистической и догматической сущности самой реформы, хотя Зеньковский думал, что она более подробно выявит корни церковного конфликта и прояснит разделение в русском староверии на поповство и беспоповство (подробнее об этом см. Шахов 1997, 189–193).

[130] *...весьма отличное от традиционного православия, эсхатологическое, с некоторым дуалистическим привкусом беспоповство.* – Идея или, вернее, предположение о связи беспоповства с такими дуалистическими ересями как богомильство, не нова, она встречается уже в работах ранних синодальных обличителей староверия. Идейная связь южнославянских или французских ересей с капитоновщиной на Руси и капитоновщины с беспоповством – это два отдельных вопроса, которые в книге Зеньковского не имеют почти никакого документального подтверждения, а основываются в первом случае на сравнении психологии древних еретиков и капитоновцев. Как заметил М. Шахов, близость эмоционального мироощущения капитоновцев и ранних беспоповцев, одобрительные отзывы в беспоповской литературе о религиозном подвижничестве отдельных личностей еще не доказывают генетической связи учения беспоповцев с движением пессимистов до Никона. Можно лишь говорить о том, что некоторые из последователей этого радикального движения влились в беспоповство (Шахов 1997, 192). Анализ ранней беспоповской литературы позволяет говорить, что они не подгоняют догматику и каноническое право к заранее установленной доктрине о пришествии антихриста и исчезновении истинной иерархии, как полагал Зеньковский. Корни беспоповства не в религиозном пессимизме последователей Капитона, а в эсхатологическом диагнозе, признании мистического факта: священство иссякло. Этот главный вывод был основан на невозможности принять новые обряды, книги, священников и некоторые таинства в результате реформ Никона по определенным богословским и каноническим основаниям (Флоровский 1991, 68–69; Шахов 1997, 192).

Таким образом, генетическая связь между капитоновшиной и беспоповством удобна с точки зрения общей концепции автора и малоубедительна или недостаточно обоснована

фактами, не говоря уже о несовместимости богословских воззрений на Церковь, священников и таинства древних еретиков и беспоповцев. (От непосредственных учеников старца Капитона не осталось догматических сочинений, а главные догматические сочинения беспоповцев были написаны в XVIII в.; подробнее об этом см. Шахов 1997, гл. 3).

[131] *Христовщина* – одна из старых русских мистических сект, известна также под названием "хлысты". Это название произошло или от одного из религиозных обрядов этих сектантов, при совершении которого они хлещут, бьют себя по телу жгутами, прутьями, или же есть искаженное произношение слова "христовщина". Христовщиной эта секта называется потому, что она управляется христами. Сами хлысты называют себя "людьми божьими", в которых за их богоугодную жизнь обитает Бог. Секта возникла, по-видимому, в середине XVII в. Первоначально христовщина распространялась в Костромском, Владимирском, Московском и других уездах. С начала XIX в. она подразделилась на ряд течений, враждовавших друг с другом. В начале XX в. наряду с традиционными формами христовщины существовали и численно преобладали такие ее течения, как "Старый Израиль" и "Новый Израиль". В настоящее время в России существуют малочисленные группы последователей христовщины.

Основными чертами вероучения христовщины являются духовное понимание православия, отказ от его внешнеобрядового характера при формальном признании Церкви и необходимости посещения ее богослужений, вера в мистическое единение верующего с Богом, в возможность достижения такой степени совершенства, когда верующий становился "Христом". Строжайший аскетизм (вплоть до запрещения брака) был возведен христововерами в религиозный принцип. Основная форма богослужения – кружение или бегание, называемое "радением", которые включают песнопения, религиозные пляски и пророчества.

[132] *Нетовщина* или Спасово согласие – одно из радикальных течений в беспоповстве. Возникло в конце XVII в. в Нижегородской губернии в поселениях на реке Керженец и распространялось в Ярославской и Костромской губерниях. Сторонники этого согласия утверждали, что в связи с установлением "царства антихриста" "нет в мире ни православного священства, ни таинств, ни благодати" (отсюда название "нетовцы"). Спасается лишь тот, кто уповает на Спаса (Христа) и молится ему (отсюда другое название – "спасовцы"). Спасовское согласие со временем распалось на ряд более мелких течений с причудливыми представлениями о Церкви, таинствах и обрядах: староспасовщина (нетовщина глухая), новоспасовщина (поющая нетовщина), "самокрещенцы", "дырники" и т. д. В новоспасовщине крещение, брак и богослужение с пением совершали специальные наставники. "Самокрещенцы" крестили сами себя, а младенцев крестили повивальные бабки. Некоторые течения в спасовском согласии отрицали какие бы то ни было обряды и иконы (например, "дырники", молившиеся в сторону небольшого отверстия в восточной части дома). В настоящее время спасовцы имеются в Саратовской, Астраханской, Новгородской, Московской и других областях России. Небольшое количество "дырников" сохранилось на Урале и Алтае.

[133] *Никита Пустосвят* – Никита Константинович Добрынин (ум. 1682), священник суздальского собора Рождества Богородицы, священномученик; составил обстоятельную и методологически отлично разработанную челобитную в защиту старой веры, в которой детально разобрал все изменения в обряде и текстах, сделанные никоновскими справщиками. В декабре 1665 г. Добрынин был схвачен в Суздале и доставлен в Москву, где на соборе 1666 г. был предан анафеме, расстрижен и заточен в подземельях Николо-Угрешского монастыря. Здесь под угрозой сожжения он покаялся, отлучение от церкви было снято, но сан священника ему не возвратили. Во время стрелецкого восстания в 1682 г. он стал одним из его руководителей и со своими единомышленниками подал челобитную, чтобы "в царствующем граде Москве старую православную веру восстановити". За

участие в этом восстании Никита был схвачен и казнен на Лобном месте в Москве.

[134] *Досифей* – один из первых отцов старообрядчества, игумен Тихвинского Николо-Беседного монастыря. После начала гонений на староверов он оставил монастырь и ушел в Куржецкую обитель на Новгородчине. Позже Досифей переселился в старообрядческую обитель на Дону, затем бежал в связи с грозящим ему арестом к Каспийскому морю и поселился "близ Кумы-реки", где и умер.

[135] *Капитон* – православный монах и основатель аскетического и радикального религиозного течения, названного его именем "капитоновщина". Он происходил из крестьян дворцового села Даниловского Костромского уезда и задолго до 1630-х гг. (к этому времени относятся первые достоверные сведения о нем) развил значительную религиозную деятельность. В костромских и вологодских лесах Капитон основал несколько скитов и занимался не только личным спасением, но и стремился приобрести учеников и последователей. "Ученье и уствовство" лесного старца, находящееся в противоречии с учением православной Церкви, вызвало преследования Капитона и его братии. Известно, что он ввел более строгий пост, переходивший, видимо, обычные границы монастырской жизни, а его братия "к церкви, к пению не приходила". Капитон скрылся, а эти преследования позже, среди первых старообрядцев, заслужили ему славу "первого за веру стоятеля". Он продолжал свои подвиги в непроходимых лесах Заволжья, а в 1650-е гг. перебрался в дремучие Вязниковские леса, неподалеку от нынешнего Иванова. Здесь он продолжил свою проповедь, приобрел немало учеников, которые, в свою очередь, продолжали его дело уже в довольно обширном районе от Мурома и Нижнего Новгорода до Вологды. Капитон умер в конце 1650-х или в самом начале 1660-х гг.

Личность Капитона и возглавляемое им движение продолжают во многом оставаться загадочными и неясными. От Капитона не осталось никакого письменного наследства, и даже сама сущность его учения не вполне ясна из объяснений свидетелей его деятельности. Более отчетливо выступает практическое применение его доктрины, на котором и основывается интерпретация учения капитоновщины исследователями духовных движений в русском обществе XVII в. Главные черты учения Капитона – радикальный, изуверский аскетизм, скептическое отношение к иерархии, священству и иконам, сомнение в силе таинств. С. Зеньковский пишет, что пессимистические настроения старца, несомненно, отражали мрачные рассуждения об антихристе, которые стали так популярны сначала среди православных Речи Посполитой, а со второй четверти столетия и в России (он же 1995, 153). Таким образом, раскол между Церковью и Капитоном с его последователями начался задолго до того, как Никон пришел к власти и приступил к исправлению книг.

[136] *Вавила* – старец и сподвижник Капитона. "Великий и премудрый Вавила" был иностранцем, и происхождение его до сих пор остается загадочным. Он приехал в Россию при царе Михаиле Федоровиче, перешел из протестантизма в православие и вскоре стал строгим монахом. Появление Вавилы в рядах капитоновской братии относится еще к царствованию Михаила Федоровича. По данным Семена Денисова, он отличался большей эрудицией, чем другие отцы того времени, "все художественные науки прошед" – изучил грамматику, риторику, логику, богословие и другие науки в парижской Сорбонне, и хорошо знал греческий, латинский и немецкий языки. У некоторых историков невольно напрашивается вопрос: не был ли Вавила ответствен за те, имеющие протестантский привкус особенности учения Капитона (скептицизм по отношению к священству, пренебрежение иконами и т. д.), которые, видимо, развились в практике старца в более поздний период его деятельности и за каковые уже в 1639 г. Церковь хотела посадить его на "исправление".

[137] *Игнатий* (ум. 1687) – дьякон Соловецкого монастыря, писатель и идеолог старообрядчества. Принял активное участие в спорах об исправлении богослужебных книг и обрядов. Накануне осады Соловецкого монастыря покинул его с группой иноков, следуя

пророчеству местного юродивого Гурия, и около двадцати лет спасался от преследований, ведя жизнь странствующего инока, проповедуя свое учение о титле на кресте "Царь Славы Исус Христос Сын Божий" и пришествии антихриста, считая, что с 1666 г. на "Москве царствует Титин" и единственным спасением от него является самосожжение. Игнатий погиб в организованной им гари в Палеостровском монастыре вместе с приблизительно 2700 своими последователями. Но уже в 1680–1690-х гг. старообрядцы индивидуально и коллективно выступали против самосожжений.

[138] *Геннадий* (ум. в начале 1690-х) – монах Соловецкого монастыря и один из видных миссионеров "старой веры" в Поморье. Он был вызван в Москву во время соборов 1666–1667 гг., но бежал. До 1683 г. жил на реке Тихвинке, где был пойман и сослан в Новгород. Ускользнув от рук приставов, он снова пошел в Поморье, неся "правду о старой вере". Последние годы своей жизни этот редкий для старообрядческих руководителей дворянин-монах, в миру Качалов, из старой новгородской семьи, провел на Выге.

[139] *Евфросин* (вторая половина XVII в.) – старообрядческий писатель, автор *Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственных смертей* (1691), полемического трактата направленного против учителей и последователей самосожжения в старообрядчестве. В 1660-х гг. он находился в Курженской обители, близ г. Повенца, где был близок к знаменитому вождю старообрядчества игумену Досифею. Около 1691 г. Евфросин уже жил в пределах Калуги и Белева.

[140] Называя раскол более широким и разнородным по возглавлению и составу движения явлением, С. Зеньковский рассматривает беспоповское старообрядчество как "левое" крыло раскола, крайнее место в котором занимала нетовщина. Стремясь выявить корни различных течений в старообрядчестве, он подчеркивает тесную связь между учением Капитона и беспоповством, оформлявшимся после реформ Никона и проклятий собора 1667 г. Капитон в его трактовке становится предшественником или даже одним из деятелей зарождающегося беспоповства, как впрочем, и нетовщины (Зеньковский 1995, 156–157).

Итак, автор проводит отчетливую грань между консервативным поповским "подлинно старообрядческим" движением и "весьма отличным от традиционного православия", эсхатологическим беспоповством. Последнее по своему религиозному настроению и корням оказывается куда ближе или в некоторых случаях примыкает к сектантским и еретическим движениям XVII в. Лишь со временем русское беспоповство, в особенности поморское (новопоморское), с точки зрения Зеньковского, все же отошло от большинства крайних воззрений их первых учителей XVII в. (подвергся коренному пересмотру взгляд на царство антихриста, в настоящее время и на брак; он же 1995, 495).

Хотя сами старообрядцы, рассматривая "разделения во учении" между старолюбцами, указывали на существование в их движении нестарообрядческих течений, резкую грань между старообрядчеством и сектантством провести довольно сложно. Это особенно характерно для ранней истории раскола, в которой важное место занимает течение, связанное с именем старца Капитона и его веригоносцев. П. Смирнов утверждает, что капитоновщина впервые и получила название "беспоповщины" (он же 1898, 61). Долгое время и всех сторонников старой веры называли "капитонами" (Шульгин 1969, 130), а сам Капитон прослыл "первым за веру стоятелем". Весьма показательно, что в исторической литературе по расколу Капитон рассматривается или как предшественник хлыстов (историки русского сектантства), нетовцев (С. Зеньковский), или как один из деятелей собственно русского старообрядчества, в частности беспоповства (Семен Денисов, П. Смирнов, С. Зеньковский и др.). В этом, конечно, сказывается и наличие источников, не отличающихся полнотой и точностью сведений.

Однако согласно российским исследователям второй половины XX в., можно говорить лишь об определенном влиянии капитоновщины на некоторую часть христовщины, а точнее – об их взаимном влиянии друг на друга, результатом которого было возникно-

вение "промежуточных форм". Нельзя отождествлять капитоновщину и со старообрядчеством. Воззрения Капитона и его последователей существенно отличаются не только от поповства (Шульгин 1969, 138–139; об отличии старообрядчества от христовщины и духовного христианства, так называемых "иконоборцев", см. Клибанов 1996, 192), но и от беспоповства. Так М. Шахов показал несовместимость онтологических воззрений беспоповцев с дуалистическими доктринами еретиков (он же 1997, гл. 4). Рассматривая влияние духовных движений в русском обществе до Никона на раскол и последующую историю Церкви, он пишет:

Близость эмоционального мироощущения капитоновцев и ранних беспоповцев, одобрительные отзывы в беспоповской литературе о религиозном подвижничестве отдельных личностей еще не доказывают генетической связи учения беспоповцев с движением религиозных "пессимистов" дораскольного периода. Можно лишь говорить, что некоторые из последователей этого духовного движения влились в беспоповство (Шахов 1997, 192).

Таким образом, не соглашаясь с С. Зеньковским, Шахов полагает, что предшествовавшее реформам Никона учение капитоновцев не сыграло какой-либо существенной роли в оформлении учения беспоповцев, хотя некоторые последователи Капитона и влились в беспоповское движение. По мнению Шахова, это проблема соотношения двух различных религиозных движений, сравнительной значимости исторических предпосылок раскола и религиозной, мистической и догматической сущности самой реформы Никона.

[141] *...в пламя огнепального причастия...* – речь идет о самосожжениях.

[142] *Павликане* – секта, возникшая в Армении во второй половине VII в. Основателем ее был Константин (ум. 684) родом из села близ г. Самосаты, где издавна существовала дуалистическая маркионитская община. Около 660 г. Константин обратил внимание на послания апостола Павла, откуда он позаимствовал некоторые положения, связал их с собственными размышлениями и стал энергично проповедовать. Его последователи продолжили проповедь своего учителя, распространившуюся по всей Малой Азии с центром в Панарее на Геллеспонте. Павликане придерживались дуалистического учения, отличая Творца нынешнего мира от грядущего его сотворителя и управителя. Отрицая учение о Богородице, они отвергали Ветхий Завет, таинства, крестное знамение и церковную иерархию. Павликане не почитали икон, за что их преследовали обе партии во время иконоборчества в Византии. В IX в. репрессии Льва Армянина заставили многих павликан искать убежища в мусульманской части Армении, где эмир Мелитенский поселил их в городке Аргауме. В X в. византийский император Иоанн Цимисхий сумел поселить большую колонию павликан для охраны границы около Филлипополя во Фракии, где им была предоставлена религиозная свобода. Эта секта существовала во Фракии до начала XIII в. Ответвления павликан появились в Италии и во Франции под названием булгар, патаренов, катаров и альбигойцев.

[143] *Богомилы* – исповедники дуалистического учения и члены религиозного общества сначала в Болгарии, потом в соседних с ней странах Балканского полуострова и за его пределами, названные так по имени попа Богомила, жившего в Болгарии во второй половине X в. Теория и практика богомильства изменялась в зависимости от места и времени его существования. Но даже многие существенные черты богомильства остаются недостаточно ясными ввиду отсутствия исторических источников богомильского происхождения.

Богомилы стремились разрешить в теории вопрос о происхождении зла. Они объясняли смешение в мире зла и добра наличностью, еще до появления видимого мира, двух противоположных начал, доброго и злого, олицетворенных для них в виде Бога доброго, Творца невидимого мира, и злого Духа, Люцифера или Сатанаила, создателя мира видимого, чувственного. В богомильстве существовала и более близкая к христианству концепция: Сатанаил был лишь старший сын Небесного Отца, отпавший от Него и за это низверженный с неба, замененный у Отца младшим сыном Исусом Христом. Богомилы

отрицательно относились ко всему материальному и, прежде всего, к своему телу как созданию злого начала, источнику греха и погибели. Изнурение и медленное истребление тела, дающее духу возможность постепенно возвышаться над ним, было их идеалом. Крайний аскетизм сближал богомилов с монашеством. Они не признавали спасительной силы ни за иконами, ни за крестом, ни мощей. Они отрицали все церковные таинства, допуская лишь свое "духовное крещение" – обряд приема нового члена в общество богомилов. Кроме того, они не признавали церковной иерархии, отрицали саму сущность государства и войну, не хотели присягать, не признавали судов и наказаний. Богомильское учение ставило своих последователей в резкое столкновение с Церковью и государством, хотя масса их, отказываясь от последовательного проведения в жизнь свои взглядов, не порывала окончательно внешних связей с обществом. Богомильские церкви имели свою иерархию, пытавшуюся воссоздать строй апостольской церкви, имели и некоторую обрядность: обряд вступления в их общество и "утешение", обряд посвящения немногих в разряд "совершенных", молитвенные собрания, что-то вроде исповеди грехов и т. д.

[144] *Катары* – еретики, называемые также манихеями, "Bougres" (испорченное Bulgari), Piphles (от Publicani или Popelicani-Paulicani) и альбигойцами (от город Альби во Франции), Patareni или Paterini в Италии. Исконное западное манихейство постоянно оживлялось пришельцами с Востока, где влияние старого маркионства и манихейства, главным образом через павликан и евтихов, привело к богомильству. Вероятно, не чуждо восточных влияний и западное манихейство XI в., обнаружившееся ранее всего в Италии, а из нее занесенное во Францию и Фландрию. Около середины XII в. здесь образуются ряд катарских церквей. Главные направления догмы катар стоят в связи с разновидностями восточного манихейства (о богомилах см. комментарий 143). Это, прежде всего, крайне дуалистическое направление, к которому в Италии принадлежали альбанензы, в южной Франции – альбигойцы. Культ катар, по сравнению с католическим, отличался большой простотой. В их общих молитвах, соответствующих католической литургии, отразились более ранние культовые обычаи. Главные моменты культа: молитва (Отче наш), благословение перфектами хлеба, получающего от этого магическую силу, ежемесячная исповедь и главное торжественное совершение "утешения", обряда духовного крещения (consolamentum).

[145] Известно, что из Болгарии и сербохорватских земель богомильство в XI–XII вв. перекинулось в северную Италию и южную Францию. Катары, или патарены, Ломбардии и альбигойцы Прованса были ответвлениями богомильства. Благодаря той роли, которую сыграли катары и альбигойцы в истории духовного развития Западной Европы, в частности – в подготовке Реформации, южнославянское богомильство стало важным вкладом в историю германо-романских стран уже в позднее средневековье. Если принять во внимание имеющиеся указания на влияние богомильства в Киевской Руси ("болгарские басни") и отчасти на стригольников (так считает, напр., Ф. Успенский), если вспомнить о генетической связи чешского гуситства через катар, альбигойцев и вальденцев с болгарским богомильством, то станет понятно значение последнего и в истории греко-славянского мира в X–XV вв. (Христианство 1993, т. 1, 269–274).

С. Зеньковский предполагает, что и в доктрине русского беспоповства XVII в. была "подспудно проникшая" струя болгарского богомильства, хотя с этим не согласны другие исследователи старообрядчества, верно указывая на отсутствие доказательств и даже необоснованность такого предположения у русского слависта (подробнее об этом см. комментарий 140).

[146] С. Зеньковский делает ссылку на книгу: *Киево-Печерский патерик*, переизд. Д. Чижевским, Мюнхен, 1963, с. 145.

[147] Ссылка на книгу: Иосиф Волоцкий, *Просветитель*. Казань, 1904, с. 460.

[148] Автор ссылается на труд: Максим Грек, *Сочинения*, т. 1. Казань, 1858, с. 545.

[149] *Савонарола* – Савонарола Джироламо (1452–1498), флорентийский религиозно-политический реформатор, проповедник, монах-доминиканец.

[150] Здесь С. Зеньковский делает следующее примечание: "Разъяснения русских, слышанные в июне 1968 года в Москве, и зарубежных наставников поморского согласия. Цитируемые выражения взяты из разъяснения настоятеля Владимира Смолякова, наставника прихода в г. Ири (Пенсильвания) и в части, касающейся антихриста и священства, совпадают с учением Андрея и Семена Денисовых".

10. Взгляд историка культуры Б. Успенского современного на реформы патриарха Никона и раскол

Как уже отмечалось во введении, особое место в современной российской историографии занимает так называемая семиотическая школа, в методологическом отношении основывающаяся на идеях Юрия Лотмана и Бориса Успенского о "знаковых системах" (см. Лотман, 1, 1992, особенно 464–479; Успенский, 1, 1994, 9–50). Согласно Б. Успенскому, богатый материал для описания ассоциативных связей Московской Руси дает эпоха церковного раскола XVII в. С точки зрения столкновения двух культурных ориентаций Успенский оценивает и всю раннюю историю староверия.

Другие современные исследователи староверия критикуют такой семиотический подход Успенского с двух разных позиций. Во-первых, некоторые полагают, что даже если трактовать понятие проблемы языка расширительно, как это делает русский семиотик, это все же некоторое упрощение. Кроме того, в таком исследовании староверия проявились особенности его методологии, основанной на абстрагировании от возможных различий систем представлений разных социальных слоев и групп общества. Но даже социально-политические представления староверческих сочинений XVII в., единые в главном (особое, сакрализированное отношение к царской власти в России), в ряде случаев очень отличаются друг от друга (некоторые староверы были не чужды такого специфического явления, как народное самозванничество; другие придерживались теории о "царе-антихристе"; подробнее об этом см. Лукин 2000, гл. 4).

Во-вторых, некоторые философы религии и историки Церкви считают, что семиотическая культурология, как и другие направления культурологии, не свободна от некоторой изначальной концептуальной схематизации, так как она молчаливо расценивает религию, в данном случае, христианскую Церковь, как явление более частного порядка, чем культура в целом, как одну из составляющих частей культуры общества. Таким образом, как замечает М. Шахов, научная "объективность" несет скрытый элемент если не атеизма, то позитивизма (здесь можно было бы продолжить логику автора и добавить: и, по-видимому, недопустимую дозу релятивизма). С этой точки зрения, именно вследствие особенностей данной методологии многие проблемы, затрагиваемые в аналогичных трудах в семиотическом или социально-психологическом аспекте, не получают более подробного освещения в догматическом и каноническом плане. Это, конечно, делает картину русского староверия ближе и понятней современному читателю, но, возможно, и вопреки намерениям исследователей, принижает роль церковной сущности раскола XVII в. М. Шахов анализирует и оценивает работу С. Зеньковского о раннем староверии (подробнее об этом см. Шахов 1997, 189–191); но сказанное им вполне можно отнести и к семиотической культурологии Б. Успенского.

Приводимый здесь фрагмент статьи отражает взгляд некоторых современных русских историков культуры и семиотиков на развитие русской культуры XVII в. и на проявления раскола Русской церкви. Согласно этой точке зрения, церковный раскол можно рассматривать как культурный конфликт, глубинные изменения культурной системы XVII в., приведшие к появлению, борьбе и острому противостоянию культурных ориен-

таций, которые выразились в полемике между никонианами и старообрядцами.

Другой российский историк культуры Виктор Живов утверждает, что на фоне XI–XVI вв. русская литература и культура XVII в. в целом выступает как период радикальных изменений. XVII в. как культурная эпоха определяется не разрозненными феноменами западноевропейского влияния, а глубокой трансформацией культурной системы; следовательно, и изменениями религиозного сознания, роли и задач Русской церкви в это столетие. Живов пишет, что религиозная реформа создала необходимость отстаивания своих убеждений и приобретения сторонников, поскольку религиозные убеждения становились не автоматически наследуемым элементом традиционной культуры, а предметом индивидуального выбора. Челобитные, религиозные споры и богословско-полемические опыты выражали религиозные взгляды и могли рассматриваться как действенное средство убеждения (Живов 1996, 460–485).

Впервые возникает такой всплеск разномыслия среди высших иерархов и духовенства Русской церкви, а религиозно-полемическая и апологетическая деятельность получает такой широкий размах. Быстро распространяясь и сопровождаемая преследованиями сторонников лишь одной партии, религиозная полемика принимает непримиримый, ожесточенный и даже радикальный характер. Необходимость полемики приводит к развитию разных религиозных учений и доктрин, а недостающие с точки зрения богословия религиозные аргументы и христианский дух увещевания все более восполняются строгими, жестокими мерами приказного или судебного порядка со стороны господствующей Церкви, поддерживаемой царем и государством с его карательным аппаратом, или непримиримостью позиции и радикальностью религиозных убеждений сторонников старых обрядов из Новозаветных источников с его учением о "последнем времени" и антихристе.

[152] Следует иметь в виду, что Псалтырь была не только богослужебной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте). Поэтому издания Псалтыри обычно сопровождалось поучениями.

[153] Этой молитве ("Господи и владыко живота моего..."), которая регулярно читается во время Великого поста, придается особое значение в православном богослужении.

11. Русский церковный раскол и староверие в оценке современного философа М. Шахова

Монография *Философские аспекты староверия* кандидата философских наук М. Шахова была выпущена в издательском доме "Третий Рим" в 1997 г. Как заметил в ее предисловии главный редактор этого издательского дома Максим Пашинин, книга Шахова свидетельствует о том, что "старообрядческая мысль отнюдь не остановилась на эпохе *Поморских ответов* братьев Денисовых или на периоде диспутов Ф. Мельникова и Л. Пичугина". В настоящее время идет процесс осмысления древлеправославием своего места и в современном мире и отношения к этому миру. Работа Шахова показывает, что "старообрядчество является не музейным историческим экспонатом, а живым, глубоким и важным явлением русской духовной жизни". Основной идеей древлеправославия, согласно Пашинину, является традиция Вселенского православия (Шахов 1997, 3–4). Помимо всего М. Шахов попытался показать в староверии как феномене многоликой русской культуры не только специфические национальные его формы, но и философские и богословские воззрения, которые были по-преимуществу инвариантными православном учении.

В настоящее время М. Шахов – главный редактор журнала *Древлеправославный вестник* (выходит с 1998 г.) и директор Старообрядческого исследовательского центра. Он является ответственным секретарем Совета церковных приходов Преображенского монастыря (федосеевского) в Москве.

[154] М. Шахов цит. по: Зеньковский 1995, 300.

[155] Цит. по: "Книжная справа в России", *Богословские труды*, сб. 29. Москва, б. г., 326.

[156] Здесь речь идет о пятой челобитной соловецких иноков (1667). Шахов цит. по: *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, под ред. Н. И. Субботина, т. 3, Москва, 1878, 244–245.

[157] Цит. по: Зеньковский 1995, 300.

[158] Два с половиной столетия спустя Соловецкий лагерь станет местом гибели множества никонианских священнослужителей, репрессированных безбожниками (*примечание автора*).

[159] *Спасовцы* (Спасово согласие), или нетовцы – одно из радикальных течений в беспоповстве. Подробнее о них см. комментарий 132.

[160] *Филипповцы* (филипповское согласие) – радикальное течение в беспоповстве. Возникло в 1737 г. в результате отделения от Выговского общежития поморцев из-за несогласия части верующих с примирением его руководства с "миром антихриста" (в богослужение была включена молитва за царя). Группу отделившихся возглавил наставник Филипп (отсюда название "филипповцы", другое название – старопоморцы, т. е. последователи поморцев, бывших до возобновления моления за царя), основавший общину на реке Умбе. Его последователи появились в Архангельской, Олонецкой и других губерниях, небольшое число – в Речи Посполитой.

Филипповцы строго содержат устав и обычаи первых поморцев. Отличия филипповцев от ближайших к ним по убеждениям федосеевцев невелики: они более последовательно соблюдают безбрачие, отказываясь от совместного моления со староженами, в них более заметна бескомпромиссность, что нашло крайнее выражение в немалом количестве самосожжений. Процессы обмирщения привели к образованию среди филипповцев разных течений: чадородных, нечадородных, орловских и филипповцев, не молящихся с приглашенными. В начале XX в. много филипповцев проживало в Москве, Петербурге, Угличе, Одессе, Кимрах, по Волге до Нижнего Новгорода. В настоящее время это малочисленное согласие. Небольшие группы филипповцев сохранились в европейской части России (Кимры, Архангельская область). Одна община находится в Румынии.

[161] *Бегуны*, или *странники* – одно из беспоповских течений, сформировавшееся в конце XVIII в. Евфимий, выходец из Переславля, сыграл основную роль в становлении этого согласия. Бегуны, или странники, уклонялись от всех связей с обществом и гражданских повинностей: уплаты налогов, службы в армии, паспортов, так как царская власть в их представлении была чувственным воплощением антихриста, проявления которого суть духовные и гражданские власти. Единственным путем спасения считали подвиг странничества. Бегуны делились на несколько более мелких толков: безденежников, брачных и статейников.

II. МЕЖДУ РОССИЕЙ И ВЕЛИКИМ КНЯЖЕСТВОМ ЛИТОВСКИМ

МЕРЫ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА ПРОТИВ СТАРОВЕРОВ И ИХ ЭМИГРАЦИЯ: ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII–XVIII ВВ.

МЕРЫ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА ПРОТИВ СТАРОВЕРОВ

Реформы патриарха Никона и последовавшие в 1654 г. проклятие двуперстия и анафема на старые обряды и их сторонников на московском соборе 1667 г. являются ключевыми, эпохальными событиями в истории Русской церкви и теснейшим образом связаны с историей всего многонационального Российского государства. Сама "господствующая" Церковь в многоконфессиональной России переживает сильное религиозное потрясение и окончательно "раскалывается" на поддерживаемую государством патриаршую Церковь и противостоящих Ей староверов разных направлений. Отделение от Русской церкви староверов ("раскольников", по официальной и церковной терминологии, бытовавшей продолжительное время), и связанное с этим преследование их духовными и государственными властями в России (до 1905) и даже за рубежом превратили староверческий вопрос в непомерно затяжную и хронически болезненную проблему внутренней и отчасти внешней политики России.

Патриаршая Церковь, наложившая "клятвы" на старые обряды, сама ожесточила и отдалила от себя староверов. И потому в последующие десятилетия реакция оппозиционного староверия охватила почти все социальные слои общества, среди которых политическая и духовная элита была представлена в меньшей степени. Староверие было широко распространено во многих регионах России и стало массовым, а также непримиримым и даже радикальным, поскольку повсеместно усиливались эсхатологические настроения, нередко перераставшие в добровольные, а порой и принудительно-вынужденные групповые самосожжения. Кроме того, наряду с политическим влиянием России и ее территориальной экспансией на запад, во второй половине XVII в. началась заметная эмиграция староверов, принявшая в XVIII в. массовый характер. Это было одним из важных итогов раскола Русской церкви, сыгравших значительную роль в истории всего староверия. Кроме того, эта эмиграция оставила свой след в истории стран Восточной и Центральной Европы, прежде всего в религиозно-культурной, социальной и хозяйственной областях.

В правительственной политике по отношению к староверам в дооктябрьской России можно выделить несколько этапов. Первый продолжался с середины XVII в. до начала 1760-х гг., когда политика носила исключительно непримири-

мый и ярко выраженный репрессивный характер (с некоторыми исключениями при Петре I), особенно в последней четверти XVII в. В правящих кругах четко сформировалось убеждение о том, что староверие представляет собой "крамолу" и порой реальную угрозу существованию государства и общества, которую надо искоренить и пресечь. Такое официальное воззрение существовало не менее двухсот лет, т. е. до 1860-х гг., а в некоторых слоях общества продержалось до событий 1917 г.

Второй этап охватил период с начала 1760-х по 1826 г. и характеризовался ослаблением прежней непримиримо-жесткой позиции правительства, проводившего тогда более гибкую, более прагматическую политику. Светские власти почти отказываются от жестоких преследований староверов, отменяют некоторые дискриминационные меры против них (не устранив принципа дискриминации в религиозной жизни) и постепенно делают уступки, предоставляя им некоторые гражданские права и экономические льготы. Эта политика связана с именем Екатерины II и особенно Александра I.

Третий этап – период с 1826 по начало 1860-х гг. При Николае I правительство возвращается к откровенно жестокой линии и создает законодательную систему в отношении староверия, носившую ограничительный, репрессивный, секретный и зачастую несправедливый характер.

Четвертый этап продолжался с 1860-х до 1905 г. Основным его содержанием стали поиски – до 1905 г. не очень удачные – решения вопроса о равных правах для староверов в религиозной и гражданской жизни. Правительственными кругами, как и значительной частью общества, было осознано, что староверие – не зло в государстве, а имеющая право на существование конфессия. Движимое мыслью о веротерпимости и желая улучшения положения староверов, в 1883 г. правительство наделило их "некоторыми общегражданскими правами", далеко не полными, даже по сравнению с урезанными правами "полноправных" граждан, и возможностью "отправления ими духовных треб".

Пятый, самый короткий этап, охватил тринадцать лет и продолжался с 1905 по 1918 гг., когда староверам была предоставлена религиозная свобода и закладывалась юридическая основа деятельности староверческих общин и их организаций. Иногда этот период называют "золотым веком", поскольку он характеризовался мощным религиозным и культурным подъемом староверия.

Таким образом, с середины XVII в. до 1905 г. в правительственной политике в отношении староверов чередовались или иногда одновременно существовали две разные линии: агрессивная и более прагматичная, гибкая. Для первой линии было характерно стремление присоединить их к синодальной Церкви или иерархически подчинить (единоверие) староверов на основе господствующей идеологии (самодержавно-православной, так или иначе направленной против староверия) и насильственно возвратить зарубежных староверов в Россию; для второй – желание умиротворить общество и обеспечить стабильность в центральных и периферийных, особенно приграничных, регионах империи мето-

дами выборочного сотрудничества с лояльной частью руководства умеренных староверческих направлений и относительной терпимости к староверам, а также призывы к возвращению в Россию эмигрировавших староверов, отмена требования немедленного перехода в официальное православие и предоставление им некоторых гражданских прав (после 1905 г. – равных с другими гражданами прав, включая возможность для желающих свободно переходить и в староверие) и хозяйственных льгот. Другими факторами, влиявшими на взаимоотношения светских властей и староверов, были постоянное активное или пассивное сопротивление староверов преследованиям и дискриминации российского правительства, а также формирование крупных зарубежных старообрядческих обществ поповцев и беспоповцев, особенно в Речи Посполитой до ее разделов и других соседних с Россией странах.

Как только конфессиональная политика смягчилась (уже во время Екатерины II), ослабли оппозиция и радикализм староверия, а небольшая его часть даже склонялась к сближению с синодальной Церковью, официально оформившегося на рубеже XVIII и XIX вв. в виде единоверия – амбициозного проекта светских и духовных властей присоединить староверов к господствующей Церкви.

В данной главе мы рассмотрим два первых этапа религиозной политики российского правительства и уделим особое внимание проблеме эмиграции староверов в ВкЛ.

"КЛЯТВЫ" МОСКОВСКИХ СОБОРОВ И ГОСУДАРСТВЕННЫЕ РЕПРЕССИИ ПРОТИВ СТАРОВЕРОВ В РОССИИ: 1667–1696 ГГ.

Со времен Алексея Михайловича европейская концепция надконфессионального полицейского государства, в котором религия подчиняется государству, а монарх распоряжается общественным благом, переносится и в Россию (Живов 2002, 440–444). Об этом свидетельствует, в частности, его церковная политика. С самого начала своего царствования Алексей Михайлович активно руководит церковной политикой, участвует в формировании программы реформ Русской церкви, занимается исправлением церковных обрядов и преследованием противников его нововведений. Речь идет, однако, не о простом заимствовании европейской схемы, а о сложном процессе ее приспособления в контексте сложившейся культурной традиции. Поэтому заимствованные идеи здесь преображались и получали новый специфический характер. Это отражается, прежде всего, на примере отношения государства к староверам.

Идея государственного прогресса и монархического всевластия соединялась в России с имеющим более давнюю традицию мессианизмом. Эта новая идеология государства, вступавшая в принципиальный конфликт с традиционным христианским мировоззрением, теснейшим образом смыкалась с областью веры, и данное обстоятельство делало особо важным участие Русской церкви в утверждении нового мировоззрения, приспосабливая традиционные категории

православного сознания к иному государственному развитию. Русская церковь должна была это делать, потому что в новых политических условиях второй половины XVII в. официальная Церковь становилась частью государства, одним из его агентов в распределении общественного блага. Поскольку Русская церковь превращалась в государственное учреждение, а не отделялась от государства, правительство должно было своими методами Ее поддерживать и защищать. Основные моменты новой государственной идеологии и усиливающееся подчинение Церкви государству приобрели особую значимость в последнее десятилетие правления Алексея Михайловича и составили тот политический и религиозный фон, на котором сформировался его взгляд на староверов. В этом контексте должно рассматриваться и формирование политики Алексея Михайловича к противникам господствующей Церкви.

Согласно действующему в то время законодательству – Соборному уложению 1649 г., за совершение церковных преступлений предусматривались очень жестокие наказания, вплоть до смертной казни. Однако, как считает Н. Варадинов, точка зрения правительства Алексея Михайловича на "раскольников" как нарушителей гражданских законов основывалась не на правовом акте – Уложении 1649 г., а на церковных мерах, предписанных против староверов на соборе 1666–1667 гг. (Варадинов 1863, 10–11). Это свидетельствовало о новом направлении царской политики в отношении староверов. Однако еще до того в России начали возникать очаги сопротивления церковным новшествам: в Москве, Суздале, Вятке, Нижним Новгороде, на Соловках и прочих местах (подробнее об этом см. Зеньковский 1995, гл. 5).

Выписка из деяний московского собора 1666–1667 гг. (док. 4) – одно из постановлений этого собора, касающееся "еретиков и раскольников". В нем, в частности, отразилась точка зрения русских иерархов, а также греческих организаторов и участников собора на старый русский обряд и на всех тех, кто пользовался двоеперстием и старым уставом. На старообрядцев были наложены клятвы и анафемы, а также предписывалось передать их гражданскому суду (Книга соборных деяний 1667 года 1893, л. 1–8 об.; Зеньковский 1995, 290–304). Источником для выработки такого сурового взгляда была более древняя практика Церкви. Позже постановление Большого московского собора о "еретиках и раскольниках" было включено в *Полное собрание законов Российской империи* и, следовательно, сохранило юридическую силу до XIX в. (ПСЗ, собр. 2-ое, т. 1, Санкт-Петербург, 1830, № 412).

Таким образом, в отношении российского правительства к староверам верх взяла открытая нетерпимость и агрессивная линия. Правительство все чаще прибегало к репрессиям. Многие старообрядческие лидеры были казнены, остальные изгнаны из городов. Началось и более систематическое насильственное разрушение староверческих скитов и центров. Неудивительно, что такая политика вызвала со стороны староверов как пассивное, так и решительное сопротивление, а также побудило к вооруженным восстаниям. Самое известное среди

них – восстание Соловецкого монастыря (1668–1676). Московское правительство с некоторой задержкой отреагировало на это восстание и после продолжительной осады жестоко расправилось с защитниками монастыря. Неожиданная смерть царя Алексея Михайловича, наступившая 29 января 1676 г. ровно через неделю после падения Соловецкой обители, была, по мнению людей старой веры, наказанием Божиим за разгром монастыря и, конечно, не помогла росту престижа царской власти.

Сколь ни преуспел Алексей Михайлович в переносе в Россию европейской концепции надконфессионального полицейского государства, отказ от мышления предшествующей эпохи отнюдь не был полным и последовательным. В российском обществе XVII в., как и в средневековье или в начале новых времен в Европе, существовало убеждение, что главным условием "тишины и покоя" в обществе является как можно большая степень его, общества, однородности. Однако уже с XVI в. Россия была многонациональным и многоконфессиональным государством. И потому для разных религий и конфессий существовал разный статус. Иерархия вероисповеданий была основана на мере расхождения вероучения каждого из них с догматами господствующей Русской православной церкви и законности или незаконности их происхождения. Согласно официальной точке зрения, староверие было расколом, потрясшим религиозную жизнь самого русского народа и подрывавшим его духовное единство. Более всего последний критерий повлиял на положение староверов в России во второй половине XVII в., когда они были непризнанными и нетерпимыми по законам страны, как затем скопцы, хлысты и иные крайние религиозные группы.

Именно в последней трети XVII в. была заложена и правовая основа для исключительно непримиримой и в высшей степени репрессивной политики против староверов за всю историю взаимоотношений власти и староверия в царской России[1].

Важной движущей и одновременно легитимизирующей силой новой агрессивной политики была патриаршая Церковь, которая в конце XVII в. в лице патриарха Иоакима сильно влияла на политику правительства, переживавшего период новых серьезных смут. Место Тишайшего занял больной четырнадцатилетний его сын Федор Алексеевич. Прошло шесть лет, и в 1682 г. Федор умер. До 1696 г. в России было два царя – малолетние единокровные братья Иван и Петр Алексеевичи, фактически же до 1689 г. страной правила их сестра, царица Софья.

Собор Русской церкви в ноябре 1681 г. был созван по инициативе правительства царя Федора Алексеевича. Русские иерархи обсуждали царско-боярские предложения об учреждении новых епархий, о "раскольниках", церковной и бытовой жизни монастырей и духовенства, обслуживании зарубежных епар-

[1] Подобная агрессивная нетерпимость повторится во времена тоталитаризма, хотя ленинские и сталинские репрессии против всех Церквей и верующих людей в СССР были во много раз масштабнее и превзошли количественные показатели репрессий конца XVII в. и первой половины XVIII в.

хий, уступленных польским правительством русскому патриархату только на бумаге, о контроле над продажей богослужебных и учительных книг и т. д. Вопрос о старообрядцах был, видимо, одним из главных (вторым в списке предложений царя для обсуждения на этом соборе). Царское правительство отметило широкий размах и массовый характер старообрядческого движения во многих городах России. Царь коротко, но резко отрицательно охарактеризовал старообрядцев: молятся в своих домах и совершают противное "христианству", а на патриаршую Церковь обрушили всевозможные порочные слова.

Русские иерархи, словами соборного постановления, согласились, что растет число "церковных противников" (позже историк Русской церкви А. Карташев о старообрядческом движении того времени выразится более открыто: усилилось "до пугающих размеров"). Они утверждали, что "развратников и отступников" не раз увещевали, накладывали разные церковные наказания, а архиереи просили их "истинно покаяться". Собор не уточнил, делались ли такие увещевания добровольно или церковные власти прибегали к принуждению (последнее было в то время, вероятно, более распространенной практикой). Однако епископы были единодушны в отношении тех людей, кто был не согласен. Они просили царя, чтобы таких "раскольников" отсылали к гражданскому суду, где бы они получали соответственное наказание, как было при царе Алексее Михайловиче. Причем воеводы и приказные люди должны были всячески содействовать церковной власти.

Таким образом, царь Федор Алексеевич, получивший санкцию на правление от патриаршей Церкви, уже почти два десятилетия переживавшей кризис или церковный раскол, бдительно следил за правоверием (точнее, за "официальной", признанной и единственно легальной, с точки зрения царя, ее частью). Поэтому противники русского патриарха были преступниками в царских глазах и жестоко преследовались. Неслучайно при Федоре Алексеевиче в 1682 г. Аввакум вместе с другими соузниками был предан жестокой огненной казни "за великие на царский дом хулы". Это отразилось и на отношении к царю старообрядческого духовенства, главных и местных лидеров этого движения. Охваченные горячими религиозными спорами, проклятые Церковью и преследуемые государством, староверы начали трактовать исторические события как отступление русской иерархии от древлеправославной традиции или как приход "последних времен" (следовательно, и конец благочестивого царства), а некоторые оказались зараженными крайними формами эсхатологии и аскетизма.

Одновременно углублялся разрыв между сторонниками древней церковной традиции и новой, "никонианской". Это отразилось и в соборных постановлениях Русской церкви 1681 г. в отношении староверов, продемонстрировавших, в противовес лучшим традициям православия древней Руси, "закрытый", агрессивный тип религиозности и являвшихся ярким примером измены главным религиозным заповедям любви к Творцу и к людям (док. 13).

Здесь важно отметить, что в образе мыслей того времени не было какой-то особенной враждебности исключительно по отношению к староверию. Религи-

озная нетерпимость, сотрясавшая Европу на протяжении более ста шестидесяти лет, была не менее жестокой, чем железно-огненное преследование староверов в России во второй половине XVII и большей части XVIII вв.

Стрелецкий бунт в Москве в июле 1682 г. был неудачной попыткой реставрации старой веры, ясно показавшей слабые места ее сторонников. Дворянство и бюрократия, в чьих руках находился аппарат власти, выступали против усиления церковного влияния в России. Патриарх и ведущее духовенство были на их стороне. Глава Стрелецкого приказа князь Иван Хованский со своими мечтами о старой вере был одинок при царском дворе. Сами староверы мало интересовались вопросами политики. Значительная их часть даже не призывала к борьбе за власть в Церкви, а только старалась избежать столкновения как с силами антихриста, так и с силами правительства, "попавшего под влияние" сатаны.

В декабре 1684 г. указ "О наказании рассеевающих и принимающих ереси и расколы" (док. 16), изданный царицей Софьей и, несомненно, рекомендованный патриархом Иоакимом, усиливал борьбу с церковной оппозицией. Он повелевал упорных "еретиков и раскольников", "хулителей" Церкви жечь; людей, которые совершали перекрещивание в староверие, и проповедников самосожжения казнить смертью; перекрестившихся "раскольников" было приказано наказывать, бить кнутом и отсылать в монастыри под строгий надзор. Укрыватели наказывались кнутом, батогами и ссылались. Имущество "богохульщиков", "раскольщиков", их укрывателей и поручителей изымалось в казну.

7 апреля 1685 г. новые двенадцать подробных статей Софьи практически повторили содержание указа 1684 г. Это были одни из самих строгих законов о староверах в России в XVII–XIX вв. Этими указами запрещалось само исповедание староверия. Государство жестоко преследовало староверов и сектантов. Религиозное и социально-правовое положение староверов в стране было особенно тяжелым. Они были вне закона и оказались на обочине российского общества. Факт раскола российского общества стал трагической реальностью.

Такие меры правительства вызвали страх, растерянность, разочарование и большое недовольство староверов. Однако цели они не достигли. Староверы скрывали свои убеждения, убегали в пустынные, труднодоступные места – в леса, в Поморье, на Керженец, в донские степи, в Стародубье или за границу – в Швецию, Речь Посполитую[2].

Не случайно, по свидетельству современников, сотни и тысячи старообрядцев в конце XVII в. кончали жизнь самоубийством (путем самосожжения). Многие из них предпринимали такой небесспорный шаг, желая избегнуть ареста или физической расправы со стороны карательных отрядов.

[2] О распространении раннего староверия в России см. Щапов 1859, 6–8, 261; Макарий (Московский митрополит) 1889, 260; Дружинин 1889, 67–101; Лилеев 1893, 38–44; Смирнов 1893, 93; Покровский 1974, 39–47; Карташев 1992, т. 2, 241; Зеньковский 1995, гл. 5–6; Данилко 2002, гл 1; за рубежом см.: Заварина 1986, 17–18; Зеньковский 1995, 439–453; Поташенко 1999, гл. 1; Горбацкий 2004, 65–82.

В сентябре 1689 г. Петр I с согласия Ивана Алексеевича отстранил от власти Софью, которая замышляла дворцовый переворот. С 1696 г. в течение тридцати лет царствовал один Петр I. При нем Московская Русь превратилась в петербургскую, императорскую Россию.

ПРИ ПЕТРЕ I

В конце XVII в. русская религиозность демонстрировала свою консервативную природу в ярком, героически-стойком явлении староверия, жестоко преследуемого в России, и в усмиренном стрелецком бунте 1698 г. опять подняла знамя старого обряда. В преследованиях староверов активно продолжала участвовать и Русская церковь, все больше исполняющая функции местной полиции. 26 декабря 1697 г. в своей инструкции старостам поповским, или благочинным смотрителям последний, одиннадцатый патриарх старой России Адриан (1690–1700) изобличал староверов как противников Русской церкви, а их учение называл "злохитрством и учением сатанинским" (док. 17). В этом документе поповским старостам давалось разъяснение, как на местах поступать со старообрядческими иноками и священниками, предписывая их разыскивать, арестовывать, допрашивать и информировать об этом Патриарший приказ. Через три десятилетия после анафемы на старые обряды и их придерживающихся надзор и преследования староверов стали обыденным, ежедневным занятиями священнослужителей и церковнослужащих патриаршей Церкви.

Однако в начале XVIII в. при Петре I (1696–1725) некоторые старообрядческие общины получили полулегальный статус относительно терпимого исповедания, хотя этот их статус юридически не был оформлен (В новой историографии существуют разные оценки отношения Петра I к староверам, ср.: Цыпин 2000, 153; Смолич 1997, 131). Это показало непоследовательность и противоречивость правительственной политики, что, видимо, и обусловило возврат к открытым репрессиям уже в конце правления Петра I, по крайней мере, в отношении "тайных", не записавшихся в специальные "раскольнические" списки, т. е. фактически в отношении большинства староверов.

Более активную политику Петр I в отношении староверов стал проводить, видимо, в начале XVIII в. В 1705–1714 гг. он проявлял благосклонность к старообрядческой Выговской пустыни, ревностно исполнявшей его хозяйственные приказания. Взамен выговцы выхлопотали себе особое правовое положение как "самостоятельная хозяйственная единица" и обещания защиты от всякого "утеснения" (Соловьев б. г., 246; ср.: Юхименко 2002, т. 1, 39–43). Опасаясь бегства староверов из России, Петр указами от 17 марта и 9 октября 1714 г., затем 28 февраля 1715 г. разрешил им жить на новых местах в Стародубском и Черниговском полках Киевской губернии, велел положить на них оклад и не настаивал на их возвращении оттуда, как утверждал в своем более раннем указе от 12 марта 1714 г. (Станкевич 2002, 33). Таким образом, старообрядческие поселения в некоторых местах государства получили легальный статус. Покровительство их со

стороны царя и местной государственной власти общими законами не предусматривалось, но на деле совершалось, – сам царь подавал пример, – хотя это и вызывало правовые, полицейские, миссионерские и другие осложнения. Таким образом, избирательная терпимость главы государства к некоторым старообрядческим общинам шла вразрез с российскими законами и с практикой конфессиональной политики государственной и духовной власти. Однако часть современных исследователей считает, что старообрядческие общины, в частности, Выговское общежитие, получили официальный статус и, как следствие, серьезно улучшили свое конфессиональное положение (Юхименко 2002, т. 1, 39); другие утверждают, что Петр I склонялся к веротерпимости (Покровский 1974, 36; Смолич 1997, 146) и что старообрядчество даже получило "статус терпимого исповедания" (Цыпин 2000, 153).



7. "Распря раскольников с духовенством при Петре I-ом". Литография. 1863 г.

Как бы то ни было, изменившаяся ситуация сводилась к тому, что у староверов появилась возможность на деле более открыто придерживаться старых обрядов, прежде строго запрещенных, а Петр проявлял к ним веротерпимость. Предоставив свободу протестантам, Петр I постепенно отходил от безмерно жестокой политики в отношении староверия и склонялся к некоторой веротерпимости, главным образом, в первой половине своего правления. Это тогда царь говорил:

> Если они подлинно таковы <честны и прилежны – *Г. П.*>, то по мне пусть веруют чему хотят, и когда уже нельзя их (староверов) обратить от суеверия разсудком, то, конечно, не пособит ни огонь, ни меч; а мучениками за глупость быть – ни они этой чести не достойны, ни государство пользы иметь будет (Соловьев б. г., 246; ср. Петр Великий в его изречениях 1991, 5–6).

В некоторых установках и начинаниях царя действительно заметны элементы практики религиозной терпимости XVIII в. (подробнее о формах толерантности см. Уолцер 2000, гл. 1). Во время Северной войны, видимо, уже не было систематических преследований "раскольников" и власти порой демонстрировали не что иное, как отстраненно-смиренное отношение к религиозным различиям во имя сохранения спокойствия в обществе. Такое отношение и можно назвать относительной терпимостью к староверам. (Некоторые староверы преждевременно понадеялись, что и для них наступила долгожданная свобода). Вместе с тем, как известно, такое умонастроение во время войны не стало частью российской конфессиональной политики и в 1720-х гг. было почти полностью забыто.

Объяснение изменчивости отношения к староверам правительства Петра I нужно искать в идеологии и общем политическом курсе государства. Для Петра I,

как позже и для Екатерины II, концепция надконфессионального государства является исходным моментом государственных преобразований. Об этом свидетельствует, в частности, их церковная политика, направленная сначала на то, чтобы сначала перенять ряд функций церковного управления, а позже узурпировать полномочия главы Церкви, изменить церковные обряды (или, как в случае Екатерины II, отношение к старым обрядам) и преследовать их противников.

Как известно, европейские идеи попадали в Россию не на девственную почву, а в контекст сложившейся культурной традиции. Поэтому трансплантируемые идеи здесь преображались и получали новую жизнь. Идея монарха как установителя социальной гармонии и блюстителя общественного блага соединялась здесь с традиционными мессианистскими, эсхатологическими представлениями, сформированными в концепции Москвы – Третьего Рима. Соответственно, из медиатора космического порядка монарх превращался здесь в демиурга, в творца нового царства, которое должно преобразить мир. То, что заново создается царем, и есть начаток этого нового мира и вместе с тем – в соответствии с европейской мифологией государства – восстановление изначального благого порядка. В этом контексте становится более понятной склонность руководителей Выгорецин в начале 1720-х гг. признать благочестие государя и согласиться на моление за него (в конце 1730-х гг. догмат немоления был окончательно ими отменен; об этом см. Гурьянова 1988, 62). В этом же контексте стародубские староверы считают позволительным жить под двойным окладом, а Феодосий Васильев, обращаясь к приближенному Петра князю А. Меншикову, может просить разрешения поселиться на принадлежащих ему землях. Однако немалая часть староверов, прежде всего беспоповцев, воспринимала Петра как антихриста, что непосредственно отражает эсхатологическую трансформацию европейского государственного мифа.

Известно, что царь в своих отношениях к староверам руководствовался, с одной стороны, идеей европеизации, в частности, замаячившей идеей религиозной терпимости, открыто впервые провозглашенной им в 1702 г. для иностранцев (им в России предоставлялось право беспрепятственно исповедовать свою религию и строить храмы, см. ПСЗ, т. 4, № 1910; ср. Щапов 1998, 158); с другой – соображениями о пользе государства, продиктованными фискальными потребностями в период реформ и многолетней Северной войны.

Тем не менее, нет никаких оснований думать, что у Петра было какое-либо определенное желание узаконить некоторую веротерпимость в отношении староверия, в частности основанной на модели толерантности по отношению к отдельно взятой личности, возникшей в XVII в. в Англии и перенесенной впоследствии через Атлантику в будущие США, или на компромиссе религиозных групп, при всех их богословских и обрядовых разногласиях, отличающихся большой похожестью друг на друга.

Однако вряд ли в этих случаях речь шла о благосклонности Петра к самим идеям староверов, принадлежащих к тому же к разным направлениям – беспо-

повцам и поповцам. Скорее можно говорить о демонстративной религиозной терпимости царя. Вспомним знаменитую фразу Петра о выговцах: "Пускай живут" (ср. Соловьев б. г., 246). В этом, как и в других случаях (напр., в деле протестантствующего Тверитинова в 1713–1714 гг.), он представляет собой, надо думать, не черту религиозных убеждений Петра, а средство борьбы с православной традицией, которую, в его глазах, олицетворяла, прежде всего, властная церковная организация во главе с патриархом (о петровской церковной политике и его противостоянии духовенству см. Живов 2002). В этой перспективе кажется вероятным, что возврат или возобновление явно жесткой политики в отношении старообрядцев – указы о штрафах за небытие на исповеди православным (считалось, что лучшее средство распознать "раскольников" – это причастие; ср. ПСЗ, т. 5, № 2991), двойных податях и жестокого преследовании "потаенных и незаписанных раскольников" от 2 марта 1718 г. – наметился у Петра после 1718 г., причем определяющими здесь могут быть возникновение плана церковного управления православной церковью (учреждение Духовной коллегии) и идеи Питирима Нижегородского (о влиянии последнего на Петра I см. Есипов 1863, 205–277).

С целью подчинения староверов полицейскому государству и православной (синодальной) Церкви и связаны основные мероприятия петровской церковной политики после 1714–1716 гг. (ср. Морохин 2002, 67). Указ Петра I 1716 г. о переписи и обложении двойными налогами староверов ослаблял узаконения 1684 г. и отменял смертную казнь и преследования староверов, записавшихся в специальные списки (док. 19). Указ о двойных налогах разрешал староверам записываться в специальные списки "без всякого сомнения и страха", но за эту милость с лиц, придерживавшихся старых обрядов и не желавших перейти в господствующую православную Церковь, налоги взыскивались в двойном размере (с вдов и девочек – половина) (Собрание постановлений 1860, 1–2). Одни староверы стали записываться в "раскольнические списки", но большинство все же всячески уклонялось от этого и прибегало к подкупам, притворству или бежало в леса, Сибирь и за границу, прежде всего в Речь Посполитую. У некоторых староверов этот указ вызвал раздумья: неужели они должны дать себя переписать и принять на себя "печать антихриста"? Поэтому вышло так, что наряду с "записными" в большом числе появились "потайные" староверы.

Итак, "записные" староверы были в положении не только религиозной, но и социальной униженности. Неслучайным является то, что такая явно дискриминационная мера правительства не нашла более значимой поддержки среди староверов. К 1724 г. на учете об уплате высоких податей стояло лишь 14 043 старовера (7264 женщины и 6779 мужчин) (Русское православие 1989, 267). Что касается двойного налога, то до 10 октября 1742 г. всего было собрано 175 263 руб. 43 коп., недоимки составили 25 279 руб. 43 коп. (ПСЗ, т. 11, № 8644). Исследователь староверия Есипов утверждал, что этот указ не принес правительству никакой пользы: после 1719 г. началось сильное преследование староверов, при

безнравственности и невежестве низшего духовенства действительное число староверов оставалось неизвестным, еще больше развивалось взяточничество, особенно среди того же низшего духовенства, записывавшего некоторых плативших им староверов православными или в исповедных книгах исповедавшимися (он же 1863, 265).

Против "тайных раскольников" применялись самые строгие меры. Их приказывали ссылать на каторгу; старообрядческих монахов и монахинь отсылали в монастыри под строгий надзор. Старообрядческие скиты, где жило особенно много незаписных староверов, подвергались обыскам; тайные скиты было приказано отыскивать и разорять. Для их сыска были назначены особые лица из военных и гражданских чиновников, в помощь которым давались военные команды.

В последние десять лет правления Петра I отношение к староверам становилось все более строгим. Законодательством 1716–1725 гг. была выработана система мер борьбы со староверием, подразумевавшая постепенное изживание "раскола" и усиление позиций официальной Церкви в России. Эта система мер включала в себя усиленный контроль, прежде всего за православными: обязательную ежегодную их исповедь и причастие у священника; регулярное посещение церкви; троеперстное крестное знамение. Основой в этом комплексе мер являлась исповедь, которая превращалась из инструмента сокровенного воздействия на душу верующего в контролируемый государством метод общеобязательной проверки религиозной и политической благонадежности граждан.

Под конец царствования у Петра I сложилось убеждение, что староверы вредны не только своими религиозными "заблуждениями", но и нарушениями государственных порядков (ср. Смирнов 1895, 175). Таким образом, надежда на веротерпимость правительства Петра I была миражом, и поверивших в это старообрядцев (напр., Феодосия Васильева и его последователей, вернувшихся из Речи Посполитой в Россию в 1708) ждало быстрое разочарование. Политические и идеологические задачи в отношении староверия были, несомненно, куда более значимы, чем практика религиозных уступок и экономический расчет. В правительственных кругах снова восторжествовало пагубное убеждение, согласно которому благоденствие российского общества и "благочестие Св. Церкви" требует искоренения староверия. Все же правительство не горело желанием предварить это в жизнь любыми средствами, не было безгранично жестоким: если это выгодно, по мнению тогдашних политиков, для государства, то холодный расчет подскажет, когда нужно искоренять, а когда нет.

Регламент или устав духовной коллегии – важнейший церковно-правовой памятник эпохи, который составлял фундамент правового устройства Русской церкви в синодальный период. С созданием Духовной коллегии (Синода), подчинявшей Русскую церковь царю и в то же время восстанавливающей механизмы воздействия Церкви на общество, была создана новая система церковного управления как часть государственного аппарата (она сохранилась до 1917 г.; о церковной политике Петра I, "Регламенте" и его значении см. Смолич 1996;

Карташев 1992, т. 2, 311–377; Цыпин 1996, 110–119). Поэтому староверие, противостоящее в то время синодальной Церкви, с точки зрения светских властей, фактически становилось оппозиционной группой государству и императору. Согласно "Регламенту", староверы были объявлены "лютыми неприятелями и государству и государю непрестанно зломыслящими" (часть 2, раздел "Мирские особы", ст. 6). Для них были закрыты все должности "даже до последнего начала и управления". От них запрещалось принимать на суде свидетельство на православных (док. 20).



В 1721 г. иеромонах Пафнутий был определен протоинквизитором или главным фискалом по делам духовным по всей империи, подобно обер-фискалу гражданских дел, а по епархиям были назначены провинциальные инквизиторы. Между прочим, им было поручено и наблюдение за действиями староверов. Таким образом, меры правительства против староверия принимали все более системный характер. В следующем 1722 г. было предписано продавать имения сбежавших староверов, а вырученные деньги отдавать на нужды госпиталей. Для староверов была установлена особая грубая унизительная одежда из зипуна со стоячим клееным козырьком и однорядки с ожерельем. Кроме того, подтвержден указ о подати в размере 50 рублей в год за ношение бороды[3]. Укрывательство староверов считалось уголовным преступлением и было приравнено к сопротивлению власти (ПСЗ, т. 6, № 3870, пункт 9 и 10; № 3962, пункт 3; № 3944; № 3963, пункт 6).

Новая эпоха в истории Русской церкви, получившая название синодальной, существенно изменила характер взаимоотношений между официальной Церковью и государством. Симфония церковной и государственной власти подвергалась деформации. Теперь привилегированное положение Русской церкви в государственно-правовом сознании связывалось уже не столько с тем, что учение ее истинно, сколько с тем обстоятельством, что православие, согласно основным законам Российской империи, является вероисповеданием монарха и большинства его подданных. Государственная власть в эту эпоху жестко конт-

[3] С 1 сентября 1689 г., с Нового года, Петр I ввел налог на бороду в России. Указ о брадобритии от 16 января 1705 года предписывал бритье бород и усов всякого чина людям, кроме попов и дьяконов, и взятие пошлины с тех, которые делать этого не захотят. Учитывалась платежеспособность: гости и торговые люди 1-й статьи гостиной сотни должны были платить по 100 рублей в год, служилые люди московских и городских чинов, торговые люди 2-й и 3-й статей гостиной сотни и верхушка посада – по 60 рублей, остальные посадские люди и боярские холопы – по 30 рублей. Крестьянин у себя в деревне носил бороду даром, но при въезде в город, как и при выезде из него, платил за нее 1 копейку. В 1715 г. установлен единоообразный побородный налог на православных бородачей и раскольников в 50 руб., т. е. около 400 рублей или 40 литов в наши дни. 6 апреля 1722 г. этот налог был отменен, но отмена не касалась староверов.

ролирует церковную жизнь Русской церкви и постепенно высвобождается – но к концу правления Петра снова происходит возврат к старому – от навязанных консервативно-агрессивным епископатом жестов и способов поведения в отношении "раскольников" (частные уступки Петра I в первой половине его правления, местной администрации и некоторых помещиков выговцам или федосеевцам на Псковщине, двойные налоги для "записных" староверов и пр.). В этих условиях постановления и указы Синода, не только как органа высшей церковной власти, но и как правительственного учреждения, имеющего на то полномочия от Высочайшей власти, были сопряжены и должны были быть согласованы с государственным законодательством, в том числе с императорскими указами по духовному ведомству, изданными помимо Синода.

Указ Синода от 15 мая 1722 г. (док. 21) – важный церковно-правовой памятник эпохи, на котором неизменно зиждилось отношение синодальной Церкви к старообрядцам в последующие сорок лет и отчасти позже – при Петре II, Екатерине II и даже в XIX в., когда некоторые особенно жестокие постановления и меры первой половины XVIII в. в отношении староверов были отменены или заменены. Главная цель Синода – церковное воссоединение староверов, которые назывались только "раскольниками", "раскольщиками", а их учение и обряды – "раскольническим мудрованием", должным находиться под "жестоким запрещением". Русские епископы разграничивали старообрядцев, желающих воссоединиться с Русской церковью, на поповцев и беспоповцев. Синод постановил родившихся в староверии "от попов крещенного не крестить, крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого" (ст. 1).

Однако, принимая постановления по отношению к "расколу" и проводя их на деле, власти подобного различия внутри староверия в это время не делали. В отношении как поповцев, так и беспоповцев религиозная нетерпимость проводилась с той же враждебностью и жестокостью. С 1716 г. в России железно-огненное преследование не касалось той немногочисленной группы староверов, которые по указу царя записывались в "раскольнические списки", платили налоги в двойном размере и должны были носить унизительно-насмешливую одежду. Эти староверы царскими и церковными властями назывались "записными раскольниками", остальные – "потаенными и незаписными". Первых стремились "увещанием", административным, финансовым принуждением и даже страхом "потеряния живота и имения" обратить в Русскую церковь; вторых указ Синода, подтверждая царские постановления, предписывал отсылать к гражданским властям для ссылки на каторгу, монахов и монахинь – под надзор в монастыри, а старообрядческим священникам и наставникам и их содержащим грозила смертная казнь и конфискация имущества.

Нововведения Петра I в церковной сфере, как и социальные, военные реформы, встретили сильное противодействие и протест в российском обществе, особенно его низших социальных слоев. Часть староверов, традиционно прочитывая поведение царя, восприняли Петра как антихриста. В это время староверие

пополнилось массами православных, отшатнувшихся от семиотических инноваций Петра: Голубинский писал о толпах бородачей, ушедших в староверие.

ПРИ ЕКАТЕРИНЕ I, ПЕТРЕ II И АННЕ ИОАННОВНЕ

По мнению епископа Макария, законы против староверов со второй половины XVII в. и до начала 1730-х гг. были самые строгие в сравнении с последующими – старообрядчество было запрещено повсеместно (он же 1889, 330–336). Однако надо заметить, что и в последующие тридцать лет действующее законодательство о староверах, как и общий неблагоприятный баланс их жизни в России, практически не изменилось (ср. Смирнов 1895, 175). Правительство в то время расценивало староверие как вредное для государства и синодальной Церкви общественное явление. Вместе с тем в правительственных кругах думали, что от них не только нельзя ожидать "обороны Государственной от неприятеля", но "паче всякой противности опасаться надлежит" (см. док. 27).

Правительство Петра I, несколько умерив жестокость постановлений царицы Софьи, с середины 1710-х гг. вынесло другие несправедливые и крайне стеснительные для староверия решения, которые действовали и при его ближайших трех преемниках. Однако появились и новые строгие законы и ограничения для староверов. Между прочим, в 1725 г., по поводу воцарения Екатерины I (1725–1727), староверы были привлечены к присяге на верность подданства. Стремясь ограничить религиозное влияние выговцев, в 1726 г. им было запрещено покидать место жительство, и вместо работы на петровских заводах введен двойной подушный налог (Смирнов 1895, 175–176). В 1720-х гг. Сенат, в частности во время правления малолетнего Петра II (1727–1730), приложил много усилий для того, чтобы ослабить эмиграцию, прибегая к крайне строгим мерам: согласно указу от 20 ноября 1728 г., организаторов побегов за рубеж могли приговорить к смертной казни (док. 24).

Правительство Анны Иоанновны также принимало весьма строгие меры против староверов. В 1730 г. за переход в староверие было наложено наказание, состоявшее в вечной ссылке на галеры и конфискации в казну всего движимого и недвижимого имущества (ПСЗ, т. 8, № 5554). В 1734 г. было повторно запрещено строить старообрядческие церкви и часовни (Собрание постановлений по части раскола 1863, 3).

При Анне Иоанновне выросли государственные повинности "записных" староверов. Прежде они платили двойной оклад, а в 1738 г. на них впервые был распространен рекрутский набор и сбор лошадей (док. 28). Кроме того, солдатская "лямка" для староверов была гораздо тяжелей, чем для других: один рекрут от 50 старообрядцев, в отличие от православных, где рекрутировался один от 350 крестьян, да еще и при возможности выкупа (эти изменения в рекрутском наборе были внесены еще в 1732 г., а в 1757 г., ограниченный прежде десятью российскими губерниями, он был распространен на Малороссию и на балтийские провинции). Таким образом, российская армия была не только важным инструментом

борьбы со староверием, но и отныне стала школой "перевоспитания" части старообрядцев мужского пола. Согласно этому указу, в одной роте не должно было быть двух староверов, а полковым священникам было приказано "добрым способом от того суеверия их отвращать" и к "правоверию наставлять".

Страшно теснимые поборниками патриаршей и позже синодальной Церкви и правительством, староверы все чаще обращаются к бегству за рубеж, которое в первой трети XVIII в. принимает массовый характер. Религиозные и социальные причины эмиграции россиян в Речь Посполитую тесно переплетались. Положение податного сословия в России во время правления Петра I и его преемников стало крайне печально и тягостно не только фактически, но и юридически. Новые государственные налоги, рекрутщина и разруха в результате Северной войны ложились тяжелым бременем на плечи прежде всего крестьян (90 % доходов государства поступало от них), ремесленников и посадских людей.

Русское правительство было весьма озабочено стихийной и, с его точки зрения, нелегальной эмиграцией своих подданных и административными, военными и силовыми методами пыталось остановить их исход. Внутренние причины этого серьезного социального явления (социальное бремя и религиозные преследования) иногда обсуждались в правительстве, но действенных мер не принималось.

В 1730-е гг. эмиграция россиян за рубеж шла с особой силой. Поэтому правительство Анны Иоанновны обратило более пристальное внимание на российских эмигрантов в Речи Посполитой. Наряду с мерами строгого взыскания было намечено воздействовать на эмигрантов и обещаниями о помиловании, но при условии их добровольного возвращения в Россию к определенному сроку. В 1732 и 1734 г. были опубликованы три манифеста Анны Иоанновны, объявлявшие зарубежным россиянам, что они могут безбоязненно возвращаться из Речи Посполитой в Россию (док. 25). "Те, кто поневоле или доброволено греко-православную веру изменили или вовсе отпали, – писалось одном из них, – те должны принять церковное покаяние", а от других наказаний они освобождались (ПСЗ, т. 8, № 5954; ПСЗ, т. 9, № 6534, № 6586).

В 1730-х гг. власти признавали, что русских эмигрантов возвращалось "само малое число", хотя для них были предусмотрены ряд налоговых льгот и помощь лошадьми, хлебом и пр., а также денежные ссуды (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 70; ср. Грицкевич 1984, 77). К тому времени за рубежом могло быть несколько сот тысяч россиян, а вернулось в Россию лишь несколько десятков тысяч (о возвращенцах через форпосты Переяславского полка см. Лилеев 1895, 293–296). Для старообрядческой части русской эмиграции призывы императрицы "свободно" вернуться в Россию были неприемлемы по двум главным причинам: на родине "раскольники" жестоко преследовались; вернувшиеся в Россию "беглецы" принуждались перейти в синодальную Церковь.

Желаемого эффекта императорские манифесты о "свободном" возвращении эмигрантов в Россию не принесли. Правительство было вынуждено признать, что возвращающихся было немного. Поэтому в 1734 г. российское правитель-

ство решилось на наиболее радикальную меру по возвращению своих подданных, эмигрировавших в Польшу и Литву. Кабинет министров предложил принудительные меры по их возвращению из Речи Посполитой, используя для этой политической акции находившиеся там русские войска. 31 июля 1734 г. Анна Иоанновна утвердила этот доклад (см. док. 26). В итоге российское правительство впервые решило приступить к широкомасштабным военным действиям по принудительному возвращению сотен и тысяч российских эмигрантов из Речи Посполитой. Русская армия должна была выступить в роли полицейской дубинки по отношению к своим соотечественникам за рубежом. Рост военной мощи России сопровождался ослаблением вооруженных сил Речи Посполитой, что еще более облегчало задачу российского правительства. Через двадцать лет после сокращения Немым сеймом в 1717 г. польской армии до 24 тысяч солдат, вооруженные силы Польши и Литвы стали отставать от России во всех отношениях. Упрочился и протекторат России над Речью Посполитой.

В докладе Кабинета министров было намечено направить особую команду от киевского генерал-губернатора Вейсбаха на Ветку с тем, чтобы она внезапно окружила тамошние слободы и вернула в Россию их жителей, а их дома разорила, чтобы "впредь прибежища к поселению их не было". В апреле 1735 г. пять полков под командованием полковника Якова Сытина окружили Ветковские слободы и увели в Россию по разным данным более 10 или 13 тысяч человек, осуществив первую так называемую "выгонку" Ветки (подробнее об этом см. Лилеев 1895, 302; Грицкевич 1984, 76; Гарбацкі 1999, 65). В исторической литературе менее известно о том, что в первой половине 1735 г. один из корпусов российских войск, расположенный в Литве, осуществил принудительное выселение сотен (это далеко неполные данные) русских эмигрантов из северо-западной части ВкЛ (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190; док. 53–55). Литовские дворяне общее число захваченных в 1730-х и начале 1740-х гг. беглых россиян в ВкЛ возводили до 60 тысяч "душ" (об этом см. Лилеев 1895, 302).

Все-таки правительство боролось скорее с последствиями, а не причинами этого религиозно-социального явления. В 1720–1730-х гг., как и в XVIII в. в целом, массовый исход русских в Речь Посполитую не удалось остановить (об их эмиграции см. соответствующий подраздел ниже).

В ЦАРСТВОВАНИЕ ЕЛИЗАВЕТЫ ПЕТРОВНЫ (1741–1761)

В течение двадцати лет царствования Елизаветы Петровны правительственные меры еще больше ужесточились (ср. Смирнов 1895, 175; Смолич 1997, 146). Как и во время ее предшественников, правительство продолжало преследовать староверов в гражданском и религиозном отношениях. Староверы по-прежнему должны были платить двойной оклад; за религиозные убеждения их могли пытать в Сыскном приказе; им было запрещено вновь принимать кого-либо в свои скиты на жительство, называться "староверцами, скитскими общежителями и

пустынножителями"; для них была строго ограничена возможность передвижения по стране с паспортом, имевшим специальную отметку – "раскольник" (указ 1745); они не имели права "совращать православных" в старую веру; под угрозой большого штрафа староверам предписывалось носить нелепую и унизительную одежду: нагрудник, ферязь, крашеную, с лежачим ожерельем однорядку и сермяжный зипун со стоячим клееным козырьком из красного сукна, и пр. (см. док. 30) В 1752 г. вспомнили не осуществленный в свое время указ Петра I о том, чтобы староверам нашивать на верхнюю одежду медные знаки с надписью: "Борода – лишняя тягота, с бороды пошлина взята" (цит. по: Смирнов 1895, 175). Староверческое упорство в ношении бороды встретило в России первой половины XVIII в. точно такое же упорство правительственного брадобрития. Интересно отметить, что как 40-я глава Стоглава 1550 г., так и царский указ в третьей четверти XVII в. запрещал брить бороду. Однако при Федоре Алексеевиче (1676–1682) придворным, военным и чиновникам было рекомендовано брить бороды. Это к тому времени было вовсе не таким уж необычным новшеством, Россия завела тесные связи с Польшей, перенимая польские кунтуши, язык и бритье бород.

Выкуп бороды ставил в смешное положение не только выкупавших, но и продававших это право. Конечно, для староверов ношение бороды – отсюда и готовность дать за нее выкуп – было символом их веры, уважением к старине и национальности, а также выражением народной практической эстетики, основанной на религиозном и нравственном значении бороды в древней иконописной традиции. Для правительства брадобритие, возведенное на высокую ступень долга и обязанности, было мерой борьбы со староверием, ставившее их в глазах современников в смешное и некоторым образом трогательное положение. В 1756–1757 гг. М. Ломоносов, тогда академик Петербургской Академии наук, написал сатирическое стихотворение "Гимн бороде", широко распространявшееся в списках (впервые опубликовано в 1859 г.; см. Ломоносов 1986, 263–265):

Не роскошной я Венере,
Не уродливой Химере
В имнах жертву воздаю:
Я похвальну песнь пою
Волосам, от всех почтенным,
По груди распространенным,
Что под старость наших лет
Уважают наш совет.

Борода предорогая!
Жаль, что ты не крещена
И что тела часть срамная
Тем тебе предпочтена.



8. Обрезание старообрядческой бороды. Ксилография. Около 1760 г.

<...>

Борода в казне доходы
Умножает по вся годы:
Керженцам любезной брат
С радостью двойной оклад
В сбор за оную приносит
И с поклоном низким просит
В вечный пропустить покой
Безголовым с бородой.

<...>

Вследствие строгости Елизаветы к староверам, они во многом приравнивали ее к Петру I: “Сему же [т. е. Петру I] подобится и дщерь его – Елизавета”.

Следует заметить, что хотя правительство при Елизавете Петровне смотрело на староверие с точки зрения государственной, даже, видимо, более, чем с духовной, тем не менее, религиозная сторона более проглядывается в правительственных распоряжениях, чем это было во время правления Петра I или Анны Иоанновны.

Кроме строгих полицейских и административных мер, правительство Елизаветы Петровны пыталось больше внимания уделять духовному наставлению. Российские власти были хорошо осведомлены, что староверие продолжало существовать и развиваться, что строгие преследования лишь еще более огорчают, озлобляют староверов и возбуждают упорство, а среди некоторых – отчаяние и даже религиозный фанатизм (самосожжения в Сибири в середине XVIII в.). Думали, что зло исходит из крайнего невежества и заблуждения народа, “прельщения” и “обмана” старообрядческих учителей. Поэтому решили, прежде всего, применять не только административные меры против распространения староверия и их наставников, но также больше издавать и распространять антистарообрядческой литературы. В 1743 г. по всем епархиям, где находились староверы, были разосланы книги, “потребные к изобличению раскольников”. В 1744 г. напечатано сочинение Ростовского митрополита Димитрия *Розыск о раскольнической Брынской вере* и книга архиепископа Феофилакта *Неправда раскольническая*, содержащая в себе запоздалые возражения на *Поморские ответы* выгорецких староверов (Варадинов 1863, 26–27). Согласно указу 1745 г., “для достодолжного всем ведома” указы о староверах публиковались для сведения населения и читались по воскресным дням в церквях (Смирнов 1895, 176). В 1752 г. вышло третье издание *Пращицы противо вопросов раскольничьих*, составленной Нижегородским епископом Питиримом и содержащей грубые и неприличные выражения против староверов и старых церковных традиций.

Правительство при Елизавете Петровне еще не хотело признавать, что невер-

ный выбор мер против распространения староверия вел к противоположным результатам и все более отделял староверов от официальной Церкви и государства.

ПРИ ПЕТРЕ III И ЕКАТЕРИНЕ II: ИЗМЕНЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРОВЕРАМ

С 1760-х гг. начался новый этап правительственной политики в отношении староверия и продолжался до 1826 г. (ср. Ершова 1998, 22–23). Этот почти шестидесятипятилетний период также не был однородным. При Петре III и Екатерине II в правительственной политике в отношении к староверам произошли некоторые важные перемены.

Петр III за свои полгода царствования успел решительно проявиться в староверческом вопросе. Уже 29 января 1762 г. он издал указ, позволявший эмигрировавшим в Речь Посполитую староверам возвращаться в Россию и селиться в Сибири, в Барабинской степи и подобных местах. Им было обещано "никакого в содержании закона по их обыкновению возбрания не чинить", потому что в империи проживали и иноверцы – мусульмане и язычники, а "раскольники Християне" были лишь в "едином застарелом суеверии и упрямстве" и проживали за границей "безполезно" (ПСЗ, т. 15, № 11420; Варадинов 1863, 29; док. 32). Впервые гласно признавалось, что главной причиной массовой эмиграции староверов было стремление насильно обратить их в синодальную Церковь. Поэтому император указывал: "отвращать должно не принуждением и огорчением их". Кроме того, указ Петр III от 29 января 1762 г. предлагал Сенату выработать особое положение ("обстоятельное учреждение") для староверов (ПСЗ, т. 15, № 11420). Этим годом следует датировать начало существенных изменений правительственной политики в отношении староверия, продолжавшейся до 1826 г. (ср. Ершова 1998, 23). В этот период отношение государства к староверию (как к верующим, так и к вероисповеданию в целом) постепенно смягчалось, становилось более гибким. Однако был и ряд исключений.

В конце 1750-х гг. российское правительство уже имело сведения о массовом поселении староверов за границей и не переставало получать сообщения о все новых бегствах его подданных. Давая свою субъективную и, на наш взгляд, весьма завышенную оценку численности русских за рубежом, в марте 1762 г. торопецкий купец, выходец из Речи Посполитой, старовер Мирон Яковлев сообщал в Сенат, что "еще с древних времен" множество российских подданных в Речи Посполитой и в Турции от "чрезмерного налогу обретается", и что "всех не менее 1, 5 млн. одного мужского пола, кроме семейств; в одной только Польше более миллиона находятся" (РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 138–139). Это еще более обострило вопрос о поиске более эффективных мер по улучшению положения староверов и по пресечению эмиграции россиян, а также по возвращению беглых из Речи Посполитой.

В феврале 1762 г. власти объявили староверам, что все следствия об их самосожжении прекращаются с той целью, чтобы они, не опасаясь наказания,

оставили это "погубное заблуждение" (ПСЗ, т. 15, № 11434). Тем временем указанный законами срок возвращения беглецов истекал, а возвращающихся было немного. Поэтому 28 февраля 1762 г. вышел еще один манифест, продливший до 1 января 1763 г. срок возвращения русских-эмигрантов разной социальной принадлежности, включая и староверов, из Польши, Литвы и Курляндии. В этот раз указ императора ультимативно требовал от подданных империи исполнить свою присягу и обязанность – вернуться в Россию. Неподчинившиеся были бы признаны изменниками отечества, а в случае их задержания и принудительного возвращения в Россию, их неминуемо ждало бы жестокое наказание и пожизненная ссылка на каторгу (ПСЗ, т. 15, № 11456).



9. Старовер-поповец

Многие шаги Петра III во внутренней и внешней политике – уравнение в правах протестантской и православной Церквей, решение передать церковные земли светскому управлению, разрыв прежних международных союзов, предоставление русских войск в распоряжение Фридриха II и пр. – вызвали резкое недовольство российской элиты и в особенности гвардии. Последовал очередной для России XVIII в. государственный переворот. На троне воцарилась супруга Екатерина II.

Новая императрица продолжила и развивала политику своего предшественника в отношении староверия. Один из первых ее указов 19 июля 1762 г. призывал "беглых людей" возвращаться в Россию и еще раз продлевал срок возвращения из Польского королевства и ВкЛ (ПСЗ, т. 16, № 11618). Этот указ повторял подобный указ Петра III от 28 февраля 1762 г., продливший срок возвращения из "Польши, Литвы и Курляндии разного звания людей" до 1 января 1763 г. (ПСЗ, т. 15, № 11456). В октябре 1762 г. Екатерина II отменила указ Петра I от 1722 г., по которому староверы ссылались в Рогервик (ныне Палдиски, Эстония).

Указ императрицы от 14 декабря 1762 г., разрешающий возвращаться из-за границы староверам, был опубликован спустя десять дней после того, как вышел манифест "О позволении иностранцам, кроме Жидов, выходить и селиться в России и о свободном возвращении в свое отечество Русских людей, бежавших за границу" (док. 34). Манифест 4 декабря 1762 г. призывал иностранцев и всех русских эмигрантов возвращаться в Россию, а указ императрицы от 14 декабря 1762 г. был предназначен лишь для русских староверов в Речи Посполитой и других странах и подробно определял условия и места их поселения в азиатской части империи. 13 мая 1763 г. аналогичный манифест Екатерины II

был объявлен находящимся в Речи Посполитой беглым российским крестьянам и "всякого звания людям" (РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 323–323 об.).

Правительство старалось привлечь россиян-эмигрантов, в частности староверов, в Россию, но указы о возвращении имели ряд существенных недостатков. Они снова требовали от староверов платить двойную подушную подать (только указом от 8 ноября 1782 г. подушная подать для них была снижена до нормальной) и дискриминировали их в социальном отношении, не говоря уже о запрете строить свои храмы, монастыри и практиковать свое вероисповедание. Мало того, позволение русским реэмигрантам поселяться "не только в Сибири на Барабинской степи и других порожних отдаленных местах, но и в Воронежской, Белогородской и Казанской Губерниях, на порожних же и выгодных местах", как и в случае поселения в Сибири осужденных по уголовным делам, было ограничением прав свободных людей и по сути их "легким" наказанием.

Исследователь русского уголовного права Н. Таганцев писал, что с Екатерины II поселение снова появилось как самостоятельное наказание, и притом с ярко намеченным стремлением к колонизации необитаемых или малонаселенных частей Азиатской России, а отчасти и Оренбургского края (он же 2003). Правительство предписывало отводить новым переселенцам, как и ссыльным, земли, давать семена и инструменты, освобождать на первое время от податей. Но как в XVII, так и в XVIII в. с еще большей силой проявлялись все те же недостатки – плутовство, своеволие, корыстолюбие местных властей. Кроме того, оба вида поселений страдали отсутствием правильной организации, что по необходимости приводило к страшным беспорядкам на месте и делало призрачными все предположения правительства о колонизации отдельных местностей. Тем не менее, с этого времени началось легальное заселение Поволжья и Иргиза староверами (Старообрядчество 1996, 102).

Предоставленные вернувшимся из-за рубежа староверам некоторые права и льготы, конечно, должны были повлечь за собой ослабление репрессивных мер и по отношению к староверам России. 15 декабря 1763 г. Екатерина повелела закрыть Раскольническую контору в Москве и передать судебные функции и сбор налогов с государственных крестьян-староверов местной гражданской администрации, а с купцов-староверов – магистратам (ПСЗ, т. 16, № 11989, п. 19). 17 декабря 1764 г. Синод, по предложению обер-прокурора И. Мелиссино, указал епархиальным преосвященным освободить староверов, разосланных по монастырям для обращения в правоверие, и не принимать к ним никаких мер, кроме увещания (Климов 1902, 116).

Итак, при Екатерине II бóльшая терпимость к староверам получила выражение главным образом в расширении их социальных прав и некотором смягчении открыто негативной установки к российским староверам в глазах гражданской администрации. Знаком терпимости к старым обрядам было заявление совместной конференции Синода и Сената 15 сентября 1763 г. о том, что обычай креститься двумя перстами не есть признак принадлежности к старообрядчеству и

его запрещать не следует (ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, коллекция И. Н. Заволоко, № 283, т. 1, л. 146–159 об.; док. 36). Однако это послужило относительному росту единоверческого движения и условному объединению небольшой части поповцев с синодальной Русской церковью, хотя косвенно способствовало и тому, что старообрядческие общины, вопреки законам и мнению Синода, фактически добились полулегального статуса. Все же во второй половине XVIII в. староверы по степени терпимости были в более трудном положении, чем другие христиане (неправославные), мусульмане и евреи, а по юридическому статусу и отсутствию привилегий были приравнены к сибирским шаманистам и самоедам-язычникам (Цыпин 2000, 153).

В каком политическом и идеологическом контекстах выросло и получило дальнейшее развитие отношение екатерининского правительства к староверам в 1760 – первой половине 1790-х гг.? Европейская концепция монарха как распорядителя всеобщего блага привела в России к беспрецедентной сакрализации царя, распространяющейся со времени Алексея Михайловича и характеризующей весь императорский период русской истории. Поскольку в России эта новая идеология полицейского государства сочеталась с имеющим более давнюю традицию мессианизмом, эта идеология теснейшим образом смыкалась с областью веры, и данное обстоятельство делало особо важным участие патриаршей (синодальной) Церкви в утверждении нового мировоззрения. Именно на Русскую церковь и была возложена задача соединить традиционную духовность с культурой, построенной на идее государственного прогресса и монархического всевластия. Церковь приняла на себя эту роль не без сопротивления, но к началу екатерининского царствования основные моменты новой государственной идеологии врастают в самую ткань российского самодержавия. Они составляют тот мифологический фон, на котором вырастают екатерининские начинания.

В этом контексте должно рассматривать усвоение Екатериной не только французских просветительских идей, но и активную политику в отношении староверия в течение более чем тридцати лет ее правления. Как строитель нового мира и царь-спаситель, русский монарх был заинтересован в самих радикальных для своего времени идеях. Этот момент имел значение и для радикализма Екатерины II. Он объясняет, на наш взгляд, зачем острая критика никоновских нововведений и преследования староверов духовными властями, призыв примириться со старыми обрядами и идеи возвращения староверов-эмигрантов в Россию (не требуя от них немедленного перехода в "никонианство"), предоставления им прав подданных во имя всеобщей справедливости, становится частью официальной идеологии екатерининской монархии.

С начала своего правления Екатерина II продолжила решительные шаги, заключающиеся в принятии законов о староверах. Она выразила свое понимание проблемы на общей конференции Сената и Синода 15 сентября 1763 г. (док. 36). В своей речи она высказалась за "свободу креста и обряда", т. е. за обрядовые различия при условии канонического подчинения синодальной Русской церкви.

Императрица была озабочена крайне тяжелым состоянием значительной части российского общества, т. е. староверов. В то же время Екатерина II резко критиковала репрессивную политику своих предшественников и недостойные, "безрассудные" взгляды и действия иерархов синодальной Церкви. До нее никто из российских монархов так открыто и смело не высказывал своего мнения о взаимоотношениях между официальным православием и староверием.

Идеи Просвещения и здесь приобретали нереалистичный характер. Представлялось, что если осудить порочные поступки в прошлом, признать двоеперстие и другие старые обряды, то церковный раскол в скором времени исчезнет без всякого насилия над староверами (явными и "благоразумными"). Царь к тому времени уже был главой Русской церкви и творцом церковной политики, и именно поэтому существенные изменения политики в отношении старообрядцев, прежде всего, как подданных царя, могли стать частью официозной идеологии. Для Екатерины уступки староверам стали элементом государственной мифологии, в которой она сама была центральной фигурой. Поэтому церковно-общественное развитие представлялось контролируемым и полностью лежащим в сфере петербургского миража; никакой опасности в этом развитии не ощущалось, а виделось всеобщее примирение интересов, восстановление социальной справедливости и непрерывное поступательное движение к благоденствию и гармонии. После некоторых колебаний в начале правления Екатерины II социальное положение староверов в России постепенно улучшалось. Хотя уже была закрыта Раскольническая контора, манифест 3 марта 1764 г. вновь потребовал от староверов платить двойную подушную подать. Однако указом от 8 ноября 1782 г. эта подать для них была снижена до нормальной (Собрание постановлений 1860, 7–9; Варадинов 1863, 35). В 1762 г. "раскольники" получили право не брить бороды (брадобритие было введено еще при Петре I) и не носить с 1722 г. унизительной одежды, т. е. зипуна со стоячим клееным козырьком и однорядки с ожерельем. С 1769 г. им разрешалось свидетельствовать на суде. В 1782 г. староверы были освобожденные от уплаты двойных налогов, хотя не все сподвижники императрицы высказывались за уступки и тем более покровительство староверов (об этом см. Боченкова 1998, 29–32). С изданием в 1785 г. "Городового положения" прежние указы, категорически запрещавшие "раскольников возводить на власти", также утратили свою силу (док. 45). Та-



10. Слободская староверка

ким образом, староверы получили право наравне с другими быть избранными на городские должности и участвовать в работе учреждений впервые утвержденного в России местного самоуправления.

Чем объяснить тот факт, что подобная официозная идеология, важным моментом которой были уступки местным и добровольно вернувшимся зарубежным староверам, сосуществовала с деспотическим самодержавием? Объяснение, видимо, заключается в том, что в России XVIII в. отсутствовала непосредственная связь между идеологией государства и реальным механизмом государственного управления. Приведем один общеизвестный пример для иллюстрации этого положения вещей.

15 сентября 1763 г. Екатерина II произносит свою знаменитую речь о "свободе креста и обряда" на общей конференции Сената и Синода, в большей своей части воспроизводящую суждения обер-прокурора И. Мелиссино. Он разработал проект примирения староверов с Русской церковью, предусматривающий совершение православным священником богослужения по старым книгам под надзором Синода и сохранение старых обрядов (Смолич 1997, 136). Никакой "свободы креста и обряда" в России XVIII в. для староверов не было, и за все время екатерининского царствования даже правила единоверия так и не успели составить, хотя двумя указами императрицы было разрешено епархиальным архиереям поставлять староверам священников, а в августе 1785 г. наместнику Новороссии князю Г. Потемкину было разрешено на этих условиях поселить староверов в Таврической губернии (ПСЗ, т. 22, № 16239). В 1790-х гг. приходы "согласников" (так называли староверов-поповцев, согласившихся принять священников от синодальной Церкви) возникли в Казанской, Нижегородской, Воронежской (в Подонье) епархиях и в Петербурге.

Кроме того, после присоединения к России в 1772 г. части Белоруссии, вместе с проживающими здесь ста тысячами русских выходцев, вопрос о возвращении зарубежных староверов был частично решен (После разделов Речи Посполитой в 1793 и 1795 гг. этот вопрос был в значительной мере решен.). Захват новых земель сопровождался намерением российского правительства видеть своих бывших беглецов не только "верноподданными", но и включенными в господствующую Церковь. Указ Екатерины II от 11 марта 1784 г. Петербургскому митрополиту Гавриилу Петрову разрешал староверам в Белорусском, а также в Малороссийском и Екатеринославском наместничествах "службу Божию отправлять по их обрядам", естественно, подчиняясь при этом синодальной Церкви.

Эмансипация и упорство староверов означали, что развитие этого консервативного и даже радикального (некоторые беспоповские согласия) религиозного движения не вмещалось в рамки мифологии, вросло в реальность русского и других соседних обществ и не было полностью контролируемым. В соответствии с этим при Екатерине II уступками в социальной области и относительной религиозной терпимостью государственная политика в отношении староверия в основном продолжала линию политики 1667–1762 гг. (все же это главная ха-

рактеристика 64-летнего периода, т. е. от 1762 до 1826), вместе с тем приобретая охранительный и репрессивный характер. Запрет на строительство старообрядческих храмов (в 1768 и 1778) (док. 40), приравнение "тайных" староверов, как и "беглых попов" к государственным преступникам (до 1782; см. док. 44; ПСЗ, т. 22, № 16236), новые угрозы эмигрировавшим староверам и их принудительные перемещения из Речи Посполитой в Россию, закрытие старообрядческих типографий в Клинцах Черниговской губернии (уже при Павле I, в 1797) были отдельными проявлениями этого нового положения вещей.

Русский историк А. Ряжев замечает, что предоставление религиозной "автономии" сформировавшимся за рубежом и затем переселившимся в Россию старообрядческим общинам иргизских монахов на основе указов от 14 декабря 1762 г., 3 марта 1764 г. и 31 августа 1797 г. было устойчивой тенденцией внутренней политики государства, которая, однако, вступала в противоречие с основной целью его религиозной политики (Ряжев 1994, 76). Что касается зарубежных староверов, то отношение к ним правительства Екатерины II было более строгим: вместе с манифестами о призыве к возвращению (1762, 1763, 1764, 1779, 1780, 1787) проводились и репрессии. В 1763 г. во время междуцарствия в Речи Посполитой, когда на ее территорию были введены русские войска, Екатерина II считала нужным "беглых российских подданных забрать и с дальних мест отослать на поселения [в Россию]", не считаться с действующей договоренностью с соседним государством и "поселенные места [россиян] разорить, а жителей в Россию переселить на давние места" (док. 37).

Все же "возвращение утеклецов" шло очень медленно: в первые 8–9 месяцев после публикации указов Сената от 14 декабря 1762 г. и 20 мая 1763 г. о разрешении староверам вернуться из Речи Посполитой, по данным, полученным из Псковской провинциальной канцелярии, оттуда возвратились лишь восемь человек; по данным главной пограничной комиссии Новгородской губернии вернулось или было выдано 119 человек; из Рижской губернской канцелярии сообщалось о двух "присланных с застав не помнящих родства российских людях". Всего согласно рапортам из-за границы добровольно возвратились 129 человек, 72 из них были переданы по требованию российской стороны (Акты 18 в., 19–20).

Для выжидавших или не желавших возвращаться из Речи Посполитой староверов манифесты императрицы, приглашавшие русских беглецов вернуться в Россию и обещавшие им разные "матерния щедроты", были практически ультиматумом. Соображения экономической пользы и отчасти забота о "гибнущих душах" вне официального православия за границей подталкивали правительство Екатерины II наряду с дипломатическими, пропагандистскими мерами прибегать и к агрессивным силовым действиям с целью ускорить безнадежно медленную реэмиграцию из Речи Посполитой.

Во второй половине XVIII в. возвращение эмигрантов происходило в значительной мере посредством их насильственного захвата военными коман-

дами, посылаемыми в пограничные районы. В 1764 г. генерал-майор Маслов с двумя полками осуществил печально известную вторую "выгонку" Ветки, вследствие которой на поселение в Россию, большей частью в Сибирь, было угнано огромное количество – почти 20 тысяч ее жителей. После этого Ветка уже не смогла восстановиться как религиозный центр, уступив свое место Стародубью. В 1765 г. указ Сената, подтвержденный императрицей, предусматривал "не самовольно возвращенных же всех Российских беглецов", т. е. пригодных для военной службы мужчин, отправлять в Сибирь и сдавать в рекруты для укомплектования там вновь создаваемых двух конных и пяти пехотных полков, а остальных – женщин, детей и стариков – туда же на поселение (см. док. 39).

В 1767 г. дворяне Новгородской и Смоленской губерний в своих наказах депутатам в Комиссию по подготовке проекта Нового Уложения просили усилить охрану границы, помочь им вернуть беглых крестьян как в стране, так и из-за рубежа и навести порядок в судопроизводстве отдельных уездов. Однако в 1767 г. Екатерина II признала: "Нет надежды, чтобы они (старообрядцы) возвратились в Россию, еще менее, к православию, покамест они там <...>" (цит. по: Ряжев 1994, 72).

Тем не менее, меры, принятые правительством в начале 1760-х гг., возымели некоторое действие и побудили небольшую часть староверов переселиться в Россию, поскольку отвечали некоторым важным условиям, излагавшимся в прошениях, неоднократно поступавших в Сенат в 1740–1750-е гг. от зарубежных староверов. Они гарантировали защиту от религиозных преследований и возможность записи в число помещичьих или государственных крестьян, в купеческое и в городское сословия.

Таким образом, при Екатерине II в Россию вернулись или были насильственно возвращены сотни, тысячи, а на примере ветковских старообрядцев – десятки тысяч людей, большинство, видимо, из пограничных поветов Речи Посполитой.

ЭМИГРАЦИЯ СТАРОВЕРОВ-БЕСПОПОВЦЕВ ИЗ РОССИИ В ВЕЛИКОЕ КНЯЖЕСТВО ЛИТОВСКОЕ: ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII–XVIII ВВ.

Во второй половине XVII в. староверы (беспоповцы) начали заселять отдельные территории ВкЛ, особенно северо-западную его часть и совместные с Польским королевством вассальные земли – Инфлянты и Курляндию. Следует упомянуть и присутствие среди российских эмигрантов в Речи Посполитой того времени староверов поповцев, прежде всего в восточной ее части, и "Русских людей веры Греческой" (собственно православных или, как нередко их называли староверы, "никониан").

Около 1700 г. на всей территории Речи Посполитой проживали тысячи староверов (возможно, и более десяти тысяч человек), в 1772 г., перед первым разделом страны, – примерно до 180 тысяч или, согласно польским сведениям 100 тысяч,

а российским – 300 тысяч и даже до 1 млн. староверов (первые, вероятно, занижены, вторые – преувеличены), в конце XVIII в., перед последующими двумя разделами, – еще примерно до 180 тысяч человек (польские авторы снова пишут о 100 тысячах староверов) (см. док. 77–81). Лишь в северо-западной части ВкЛ в 1700 г., вероятно, проживало несколько тысяч староверов, в 1795 г. – не менее 25–30 тысяч человек (ср. док. 46, в котором Н. Репнин пишет, что лишь на Жмуди и в Упицком повете в 1794 г. "их несколько десятков тысяч").

Таким образом, за весь XVIII в. староверческое население в Виленском воеводстве ВкЛ увеличилось почти в несколько десятков раз. И на всей территории Речи Посполитой староверческое население выросло примерно в 18 раз (в зависимости от оценки численности – в 10, 18, 30 и более раз), а его удельный вес в конце века составил около 1,8 % всего населения. Иными словами, численность староверов в Речи Посполитой стремительно возросла. Это было вызвано главным образом массовой иммиграцией в страну и отчасти естественным приростом среди русских за границей.

В XVIII в. шел мощный процесс перемещения русских на окраины России и далее на земли соседних государств, особенно Речи Посполитой. Население России не только перераспределялось на основной европейской части страны и переселялось на восток (всего не менее 1,7 млн. переселенцев, среди них 820 тысяч русских в Сибири), но и эмигрировало за рубеж. По подсчетам В. Кабузана, в начале XVIII в. в "ближнем" зарубежье (страны бывшего СССР без России) проживало менее 100 тысяч русских (0,6% общего их числа), в 1795 г. – более 400 тысяч или 2% (он же 1996, 73).

Общая эмиграция из России в XVIII в. была значительна. Согласно В. Кабузану, она стала заметной в конце 1760-х – начале 1780-х гг. и превысила 400 тысяч человек. С территории, вошедшей в состав империи, эмигрировали калмыки (200 тысяч), татары и ногайцы (200 тысяч), запорожские казаки (10 тысяч) и "небольшое число русских старообрядцев, которые ушли в Турцию (особенно в Добруджу) и отчасти на земли Австрийской монархии (в Галицию и на Буковину)" (Кабузан 1996, 68). Однако в этой статистике остается не учтенной еще одна большая группа эмигрантов – до 180 тысяч русских староверов, до 1772 г. и затем до 1793 и 1795 гг. проживавших на присоединенных к России в итоге трех разделов землях Речи Посполитой. Старообрядческая эмиграция из России, как и исход других этноконфессиональных групп, имеет и другие аналоги в послесредневековой Европе. Это была такая же оживленная эмиграция и по тем же мотивам, как эмиграция из Англии пуритан в XVI в. и индепендентов в XVI и XVII вв. (Никольский 1990, 297).

Тем не менее, эмиграция из России не идет ни в какие сравнения с иммиграцией. Иностранная иммиграция в Россию в XVIII в. не получила еще развития и, по данным В. Кабузана, не превысила 100 тысяч человек (он же 1996, 67). В основном это был приток немецких колонистов из различных германских земель, а также переселения из Турции и Австрийской монархии (преиму-

щественно в Новороссию). При этом русский демограф снова не учитывает не менее 35 тысяч староверов, принудительно возвращенных (особенно из Ветки, отчасти Виленского воеводства и Курляндии) или самостоятельно вернувшихся в Россию из Речи Посполитой. Однако добровольцев было несравненно меньшее число.

Имея лишь приблизительные сведения о численности староверов за границей в конце XVIII в., трудно определить интенсивность их переселения в Речь Посполитую в разные периоды XVIII столетия. Эмиграция стала заметной с 1710–1730-х гг. и была значительной в течение всего столетия.

НАЧАЛО ЭМИГРАЦИИ СТАРОВЕРОВ: ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII В.

Эмиграция староверов из России на запад началась в конце 1650–1670-х гг. По данным *Дегуцкого летописца*, в 1659 г. первые староверы появились в герцогстве Курляндском, которое было вассальной территорией объединенного государства Речь Посполитая (Хронограф 2004, 55; док. 47). В 1660 г. "древлеправославные люди" в деревне Лигинишки (ныне город Даугавпилс, Латвия) построили первый в Курляндии – и, вероятно, за рубежом вообще – молитвенный дом, а в 1667 г. сюда пришел священноиерей Терентий с сыном (Хронограф 2004, 55–64; док. 47).

Следует упомянуть о том, что во время русско-польской войны Динабург с 1656 по 1667 гг., тогда он носил название Борисоглебска, как и остальная территория Инфлянт, был занят царскими войсками, и русские сюда переселялись с дозволения правительства (Сементовский 1872, 16). Из Динабурга до Лигинишек в Курляндии было рукой подать – нужно было лишь переправиться через реку Двину. С некоторой осторожностью надо признать вероятным, что тогда образовались Войновское (1659 или 1670) и Ломовское (1673 или 1675) староверческие общества в Инфлянтах (ныне Резекненский район Латвии) (Никонов 2005, 312–316). Из Андрусовского договора от 1667 г., заключенного между Россией и Речью Посполитой о перемирии на 13 лет, также видим, что во время русско-польской войны 1654–1667 гг. шло переселение россиян на запад, т. е. на занятые тогда российскими войсками земли Речи Посполитой (см. док. 48). При этом по договору о перемирии (ст. 11) российское правительство разрешало русским переселенцам на вновь отошедших к Речи Посполитой землях оставаться за рубежом. Это значит, что присутствие первых староверов за границей, с точки зрения царских властей, было законным. Тогда правительство не считало самовольного переселения на занятые во время войны чужие земли – фактически эмиграцию – преступлением и не выдвигало требования россиянам вернуться, добровольно или во исполнение закона, на родину, как это будет позже, в XVIII в., с русскими-эмигрантами, прежде всего староверами.

Не позже конца 1660-х гг. начинается переселение староверов в Виленское воеводство ВкЛ. Из опубликованного Д. Довгялло инвентаря шести имений, принадлежащих иезуитской Витебской коллегии в 1693 г. и дополненного в 1717 и 1719 гг. видно, что в названных в нем населенных пунктах наряду с белоруса-

ми проживали и лица явно русского происхождения. Против их имен стояла пометка "захожий" или типичная фамилия – Москолёнок. Вполне возможно, что среди них были староверы. Например, в деревне Лубчизна около Витебска жил "прихожий" Михей Москолёнок, мать которого привезла его сюда еще ребенком из Велижа; Юрия Москолёнка отец привез около 1679 г. еще маленьким из Торопца; Озар (Назар?) Москаль приехал около 1669 г. (Историко-юридические материалы 1898, 236–239).

В 1679 г. "в Литву от страны Московския" пришел бывший военнослужащий Трофим Иванов, один из участников штурма Соловецкого монастыря и затем раскаявшийся о жестокой расправе над "отцами и страдальцами соловецкими" (Хронограф 2004, 64–65). С этого и начинаются старообрядческие поселения на территории современной Литвы, в начале в ее северо-восточной части (см. док. 49).

Численность русских эмигрантов в 1680–1690-х гг. увеличивалась быстрее в приграничных с Россией регионах: в бывших владениях Швеции (ныне восточная Эстония; об этом см. Макарий 1889, 291; Зеньковский 1995, 439) и Речи Посполитой, особенно в Инфлянтах (ныне восточная Латвия; см. Брежго 1956, 11; Подмазов 1973, 76), Невельском уезде (ныне Псковская область России; см. Поташенко 1999, 171–184), Полоцком и Витебском воеводствах ВкЛ (ныне северная Белоруссия; см. Горбацкий 2004, 75–77). Царский чиновник Крегер в докладной записке отмечал, что в конце XVII столетия от Нарвы до самого Полоцка "жили во множестве раскольники" (цит. по: Подмазов 1973, 36). Вероятно, уже тогда через опорные пункты староверов на этих территориях шла их эмиграция в нынешнюю Литву из Северо-западной России (Псковский и Новгородский края) и отчасти из Северных и Центральных регионов страны (напр., Поморья и Московской области) на запад и юго-запад: с начала в Инфлянты, Курляндию и далее в Литву, а в южном направлении – в район Друи–Браслава–Дисны. В конце XVII в. старообрядческая церковь была в деревне Кублишна (Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ; ПКВГ 1868, 386). 1700 г. считается временем основания Апидомского прихода (Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ, ныне Поставский р-н Белоруссии; Список старообрядческих общин).

В 1699 г. "в Польскую Державу отъеха" Феодосий Васильев и его последователи, основавшие известную федосеевскую обитель, одну из первых за рубежом. Они поселились недалеко от российской границы – в лесу, принадлежавшему пану Куницкому, близ деревни Русаново, в Крапивинской волости около Невеля (Иустинов 1906, март, 391).

Однако иммиграция староверов в Речь Посполитую, особенно в Инфлянты, Курляндию, северную и северо-западную части ВкЛ (нынешняя территория Литвы), во второй половине XVII в. еще не была значительной. Латвийская исследовательница А. Заварина заметила, что во второй половине XVII – начале XVIII вв. миграционный поток староверов в России был "необычайно сильным", большая их часть бежала за границу, но "плохо обстоит дело с выяснением ко-

личества русских пришельцев на территории Латвии" в XVII–XVIII вв. (она же 1977, 70–77). Русский демограф В. Кабузан заключает, что "в Прибалтике русских в 1719 г. почти не было" и указывает всего 300 человек в Латвии и Эстонии, а в Литве, согласно его данным, русские отсутствовали (он же 1996, 73, 279). Однако в своей оценке численности русских в 1719 г. на территории современных трех балтийских стран – "в Прибалтике русских почти не было" – он исходит из общей численности русских в начале XVIII в. – более 11 млн. человек. К тому же он обнаруживает свое недостаточное знакомство с историей балтийского староверия и ее источниками. Знаток истории латвийского староверия А. Подмазов пишет, что "с середины и до конца XVII в. идет первая волна переселения старообрядцев в балтийский регион, прежде всего в Латвию" (он же 1993, 158). Однако он, как и А. Заварина, не пытался определить хотя бы приблизительную численность староверов-эмигрантов в регионе.

Скорее надо признать вероятным, что, не имея никакой статистики пришлых и основываясь главным образом на данных источников о возникших приходах, староверческая иммиграция во владения Швеции (восточная Эстония) и северную часть Речи Посполитой во второй половине XVII в. составляла тысячи человек, а с учетом огромной территории Польши и Литвы (включая Белоруссию и правобережную Украину) могла достигать и более десяти тысяч староверов, но вряд ли достигала тогда десятков тысяч эмигрантов.

Эмиграции староверов на запад тогда способствовала близость и легкость перехода государственной границы (до царствования Петра I она практически не была охраняема и перемещалась то в одну, то в другую сторону), социальное притеснение и преследования ревнителей старых обрядов, особенно жестокие со времени правления царицы Софьи. Уходили в основном крестьяне разных категорий (владельческие, монастырские, дворцовые и пр.), посадские люди, ремесленники. Немного было бывших священнослужителей, беглых военнослужащих, купцов и дворян или боярских детей.

На территории Речи Посполитой во второй половине XVII в. численность жителей уменьшилась почти на треть, а по другим подсчетам даже на половину (Morzy 1965, 147–156; Wandycz 1997, 81–82). Начался голод, пашни были заброшены, опустели целые деревни и местечки. В этих условиях польские и литовские помещики охотно принимали беглых крестьян, предоставляя им землю в аренду за денежную плату, налоговые льготы и – это особенно важно – даровали им свободу вероисповедания.

Конфессиональную принадлежность этих первых староверов-эмигрантов трудно определить. Она и не была четко выражена у российских беглецов на раннем этапе развития староверия и могла со временем меняться у части верующих. Однако среди местных староверов скоро явно начали преобладать беспоповцы, а на рубеже XVII и XVIII вв. обнаружилось сильное влияние федосеевцев. Отдельные случаи поповской практики, вероятно, так и остались эпизодами ранней истории староверия в балтийском регионе.

МАССОВАЯ ЭМИГРАЦИЯ: XVIII В.

На значительный рост государственных и владельческих повинностей крестьяне и посадские люди отвечали бегством, на рубеже XVII–XVIII вв. принявшего в России массовый характер. Часть беглецов отправилось именно в ВкЛ. Об этом свидетельствует, в частности, донесение из Лифляндской генерал-губернаторской канцелярии Сенату от 11 сентября 1735 г. Экстракт из допросов российских чиновников русских беглых крестьян с семьями, присланных в Ригу из Речи Посполитой для их отселения на прежние места их жительства в Россию, показывает, что некоторые из них жили в разных местах ВкЛ уже 25, 26 и 30 лет (док. 52–54). Некоторые сведения о расселении староверов около Невеля и в других поветах ВкЛ сообщил автор *Жития Феодосия Васильева*:

> Тако предивный учитель Феодосий пасяше живущие с ним и окрест его, и по иным странам сущие многие Христианы, на пажитех Божьих заповедей, в Польском Державстве живуще девять лет (Житие 1869, 83).

Эмиграция россиян из России в ВкЛ стала заметной с 1710–1730-х гг. и была значительной в течение всего XVIII столетия. Это связано с тем, что в последнее десятилетие петровское правительство – с 1721 г. вместе с Синодом – вело особенно свирепую борьбу против "раскольнических" общин, сложившихся в конце XVII в. на разных окраинах империи. В июне 1721 г. Синод по просьбе Новгородского архиепископа Феодосия постановил послать в Новгородскую епархию для сыска и переписи старообрядцев, а также сбора двойных налогов с них присланного из военной коллегии поручика Ивана Коптелева с двумя солдатами Преображенского полка. В 1723 г. поручик Коптелев обращался в Синод с вопросом о том, как быть с имуществом убежавшего старообрядческого проповедника Еремея Иванова из Крестецкого Яма и с лицами, содействовавшими его побегу. Синод ответил, что оставшиеся постройки и движимое имущество подлежат продаже, беглый Е. Иванов – розыску, а ямской охотник П. Тимофеев, подозреваемый в укрывательстве, должен быть обязан "крепкими поруками под смертной казнью", чтобы можно было найти беглеца и доставить его к архиерею в Новгород (Собрание постановлений 1860, 7–8, 83–84). Подобные переписи староверов, проводимые военнослужащими, подталкивали их к новым побегам.

В то же время поток старообрядческой эмиграции устремился и в юго-западном направлении – на территорию Молдавии и юго-западной Украины. На основании рукописного *Сказания о староверцах живущих в земле Молдовской ... 1724 г.* М. Лилеев сделал заключение о том, что начало поселения староверов в Бессарабии (тогда принадлежавшей Турции) относится ко времени правления Михаила Раковицы (1704–1727). Со времени первых старообрядческих поселений в начале 1720-х гг. Бессарабия была тесно связана с Ветковским центром (Лилеев 1895, 262–263; Смилянская 1998, 211).

Эмиграция старообрядцев и крестьян оказывала "вредное" влияние на хо-

зяйство России, затрудняла отбывание государственных повинностей: опустошались целые деревни, оставляемые населением, приостанавливались казенные работы, прекращалось поступление всякого рода сборов. Особенно неудобно было для государства поселение староверов в Речи Посполитой, так как возвращение их оттуда требовало дополнительных дипломатических, военных, а также правовых, экономических и пропагандистских усилий. Появление старообрядцев из-за границы, призывы не подчиняться никонианским попам или уговоры уходить "за польский рубеж" будоражили население пограничных уездов России. Немалое количество русских переселилось в Речь Посполитую, пополняя ряды тех, кто готов был проститься с отечеством, но не с отеческой верой. Поведение староверов было похоже на поведение части великорусских князей, бояр и дворян в XV и XVI вв., которые эмигрировали в ВкЛ и поступали там на военную службу. При этом они легко могли стать орудием политических интриг против прежнего своего отечества.

Кроме того, в годы царствования Петра I, выпавшие на время долголетней Северной войны, значительно выросло бремя разнообразных налогов и повинностей, включая новую и особенно тяжелую рекрутскую (до 1738 г. рекрутский набор на староверов не распространялся). Именно тогда, в 1716 г., появился двойной налог для части староверов, записавшихся в специальные списки (Собрание постановлений 1860, 1–2). Если одни староверы стали записываться в "раскольнические списки", то большинство их – всячески уклонялось от этого и прибегало к подкупам, притворству или бежало в леса, Сибирь и за границу, прежде всего в Речь Посполитую. К тому же староверы-эмигранты получали там свободу веры и покровительство местных владельцев имений, заинтересованных в притоке новых людей на опустошенные войной и эпидемией чумы земли.

В то время российское правительство впервые обратило особое внимание на зарубежных староверов и на главный их центр в ВкЛ – Ветку, окрепшую и выросшую до огромных размеров именно в начале XVIII в. (Лилеев 1895, 291–292). Российские власти знали и о многочисленных староверческих поселениях в Инфлянтах, Курляндии и северо-восточной части ВкЛ. Желая приостановить эмиграцию, правительство прибегло к военным мерам: усилило охрану западной границы с Речью Посполитой. 8 марта 1723 г. Сенат издал указ о сооружении воинских застав во главе с офицерами для поимки беглецов. Весной и летом 1723 г. Военная коллегия устроила заставы для поимки беглых по линии Рига–Великие Луки–Смоленск и далее. Только в Смоленской губернии и Великолукской провинции было создано 109 застав, которые обслуживали 304 солдата и офицера (Троицкий 1966, 118). В 1724 г. Синод призывал правительство принудительно возвращать зарубежных староверов. Однако при Петре I не было, видимо, принято никаких решительных мер против староверов-эмигрантов в Речи Посполитой, куда направился основной поток их эмиграции.

После Ништадского договора (1721) от Швеции и Речи Посполитой к России отошли Эстляндия и часть Лифляндии с Ригой. На северо-западе России сло-

жились новые границы, прилегающие к ВкЛ, Инфлянтам и Курляндии. Именно сюда в 1720–1760-х гг. и устремился поток русских беженцев. Это вызывало беспокойство российского правительства на протяжении всего XVIII в., начиная уже с Петра I, и необходимость строить приграничные заставы, на которых для поимки беглецов содержались военнослужащие. С 1723 г. для розыска и возвращения россиян, бежавших в Польшу, новгородские, великолуцкие и псковские помещики выбирали трех комиссаров, утверждаемых Сенатом. Эти комиссары на общих встречах с польскими дворянами должны были принимать решения об эмигрантах как с российской, так и с польско-литовской стороны, и разрабатывать меры, способствующие приостановке бегства (напр., запрет вновь принимать иностранных беглецов) (док. 55, 59).

Но соседняя Курляндия оставалась вассалом Речи Посполитой. Не имея особых интересов на этой территории, Петр I держал здесь небольшой гарнизон, требуя ежегодно уплаты 40 тысяч рублей за то, что край пользовался услугами его войска. Видимо, поэтому 9 сентября 1724 г. Синод, заслушав донос побывавшего в Риге обер-иеромонаха Маркела Радышевского о скрывающихся в соседней Курляндии староверах и других живущих там россиянах, решил запретить староверам поселяться в этом герцогстве и высылать их на прежние места жительства в Россию (Собрание постановлений 1860, 6–16; см. док. 23).

Это, видимо, способствовало вторичному перемещению части местных староверов в глубь территории ВкЛ, а также их эмиграции в более отдаленные от новой российско-литовской границы места. Тогда в ВкЛ (территория современной Литвы) возникла известная Гудишкская обитель (1728–1755), поскольку "тамо древлецерковные законы содержати пришельцем воля даяшеся". Ее основали остальцы разгромленной царскими войсками в 1719 г. Ряпинской обители (ныне Эстония), вынужденные повторно бежать в Речь Посполитую, поначалу, вероятно, обосновавшиеся где-то в Инфлянтах или Курляндии (Поташенко 1999, гл. 5).

Однако административные, военно-полицейские меры российского правительства цели не достигли – эмиграция староверов, бегство крестьян и служилых людей в Речь Посполитую не прекращалась, так как они там успешно устраивались. В Польше и Литве их принимали магнаты, в том числе видные государственные чиновники, управляющие королевских владений, католические епископы и ксендзы. В то же время в России возросло число челобитных разных русских чинов о сыске и возвращении беглых людей и крестьян, поселившихся за границей.

Некоторые правительственные акты 1720–1730-х гг. свидетельствуют о массовых побегах крестьян. 15 сентября 1732 г. в связи с массовым бегством помещичьих крестьян и дворовых людей из Смоленской и Новгородской губерний, совпавшим с недородом в том же году в Смоленской губернии и в последующие годы распространившимся в центральной России, Сенат издал указ "О поставке войск на польской границе для истребления перебежчиков <...>". Количество беглых и нищих крестьян при этом, по некоторым подсчетам, достигало

нескольких сот тысяч (Троицкий 1966, 128; ср. Грицкевич 1984, 74–75). Массовый уход в ВкЛ не прекращался. Поэтому 19 мая 1739 г. императрица Анна Иоанновна выпустила указ "Об отправлении Смоленского гарнизонного полка на Великие Луки для распределения по форпостам до самой лифляндской границы и об удержании крестьян от побега в Польшу" (док. 29). При этом в указе было отмечено, что россияне покидали преимущественно Новгородскую, Псковскую и Великолукскую провинции.

В начале царствования Анны Иоанновны правительство обратило более серьезное внимание на староверов в ВкЛ. В это время оно имело достаточно определенные сведения о десятках тысяч русских за границей. Вместе с тем русское правительство получало постоянные жалобы от пограничных помещиков, что поляки и литовцы всячески содействуют побегу и переселению русских, а позже, снабдив оружием и порохом, засылают их в Россию для уговора других поступать аналогично. В этих условиях правительство Анны Иоанновны решилось на ряд мер с целью приостановки побегов и возвращении беглых в Россию. Прежде всего, были намечены меры строгого взыскания, практиковавшиеся и ранее: пойманным на границе или уличенным в намерении бежать назначался кнут, а проводникам – смертная казнь. По всей западной границе были усилены старые и поставлены новые форпосты со специальной целью ловить перебежчиков. Все эти меры оказались безуспешными. Беглецы пробивались через заставы силою или находили тайные дороги, неизвестные караулам.

Наряду с мерами строгого взыскания было намечено воздействовать на эмигрантов и обещаниями о помиловании в случае добровольного их возвращения в Россию. В 1732 и 1734 гг. были опубликованы манифесты Анны Иоанновны, в которых зарубежным россиянам объявлялось, что они могут безбоязненно возвращаться из Речи Посполитой в Россию, что "те, кто поневоле или добровольено греко-православную веру изменили или вовсе отпали, те должны принять церковное покаяние", а от других наказаний силою этих указов освобождались (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 29–30). Нельзя утверждать, что призывы о возвращении русских, ушедших в Польшу и Литву, а также Турцию, не возымели действия. М. Лилеев пишет, что согласно ведомости о возвратившихся из-за "польского рубежа" через форпосты Переяславского полка великорусах только до 1 июля 1734 г. есть следующие сведения: вернулось 656 семей, большинство которых составляли старообрядцы (Лилеев 1895, 294). Однако общее число вернувшихся было ничтожно – не более нескольких десятков тысяч людей, тогда как численность эмигрантов составляла, по-видимому, несколько сот тысяч. В 1730-х гг. официально признавалось, что русских эмигрантов возвращалось "само малое число", хотя для них были предусмотрены ряд налоговых льгот и помощь лошадьми, хлебом и т. п., а также денежные ссуды (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 70; ср. Грицкевич 1984, 77). Указы о реэмиграции не принимались ревнителями старого обряда в основном потому, что условием возвращения становилось церковное покаяние и переход в синодальную Церковь.

В том же 1734 г. русское правительство решилось на наиболее радикальную меру по возвращению своих поданных из Польши и Литвы. 31 июля 1734 г. императрица подтвердила доклад Кабинета министров об общих мерах по насильственному возврату русских из Польши и Литвы. При этом объявлялось, что, если они после опубликованных манифестов не вернутся, то с ними будут поступать "без всякой пощады" (док. 26). В апреле 1735 г. пять полков под командованием полковника Я. Сытина осуществили первую "выгонку" Ветки (Лилеев 1895, 302; Грицкевич 1984, 76; Гарбацкі 1999, 65).

В результате непрекращающегося наплыва эмигрантов из России на северозападной территории ВкЛ в первой половине XVIII в. возросло число русских поселений, которые являли собой либо чисто русские деревни, либо смешанные с местным населением поселения. Особенно интенсивно в первой трети XVIII в. происходил рост русского населения в Илукском уезде Курляндии и соседних с ним поветах ВкЛ (Заварина 1986, 18–20). Возникали и новые староверческие приходы. Вслед за Пущанским (1710), в 1715 г. или в 1725 г. был сооружен храм в Поезерцах около Вешинтай (ныне Аникщяйский р-н; см. Список ВСС 1992; Прозоров 1933, 144). До сих пор существующий Поезерский приход является, видимо, старейшей действующей старообрядческой общиной в современной Литве. Среди других старообрядческих общин на литовских землях в первой четверти XVIII в. упоминается приход в деревне Данилишки около Трок (Вестник ВСС 1931, 27). Архивные материалы потверждают сведения о том, что великорусы уже в то время переселялись и в юго-восточную Литву (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1187 об.). В 1727 г. четвертый старообрядческий приход возник в Пожах около Купишкиса и действовал, видимо, до конца XIX в. (Прозоров 1933, 144).

Новые архивные материалы свидетельствуют о том, что в первой трети XVIII в. тысячи русских эмигрантов семьями и отдельными группами уходили не только в восточную часть ВкЛ (нынешняя Белоруссия), но и в северо-западную ее часть (территория нынешней Литвы и западной Белоруссии). Позже некоторые из них русскими войсками были принудительно перемещены в Россию.

В сентябре 1735 г. из канцелярии генерал-губернатора Лифляндии в Сенат было послано краткое изложение допросов русских беглых крестьян, доставленных в Ригу из Речи Посполитой, которые 2 июля этого же года с семьями в сопровождении сержанта рижского гарнизона Эзельского полка Л. Свиязова были отправлены в Псков и далее на прежние места своего проживания. Эти любопытнейшие документы показывают, что только за один год захваченных или вернувшихся из Речи Посполитой русских эмигрантов и их потомков, зарегистрированных чиновниками Лифляндской генерал-губернаторской канцелярии, насчитывалось несколько сотен. Русские эмигранты жили как на востоке и северо-востоке ВкЛ – в Минском и Полоцком воеводствах, в Гродно, так и на западе страны – в Виленском (Вильнюсском), Трокском (Тракайском), Ковенском (Каунасском) воеводствах и в Жмудском (Жемайтском) старостве (см. док. 52–54, 57).

Их конфессиональная принадлежность в документах не отмечена, но среди них могли быть как староверы, так и никониане.

13 апреля 1736 г. Сенат указывал российским воинским командам не чинить притеснений и обид литовским дворянам и не забирать с собой никого, кроме российских подданных. Затем для рассмотрения жалоб жителей России и Речи Посполитой была учреждена должность главного пограничного комиссара (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 425, л. 270–270 об.). В 1740 г. в Лифляндии была учреждена особая комиссия, которая должна была ловить беглых и пересылать их в великорусские губернии (Заварина 1977, 73).

В 1730–1740-х гг. помещичьи крестьяне западных и южных губерний бежали преимущественно в Речь Посполитую, украинские слободы и остзейские губернии. О массовом бегстве россиян Смоленской и Новгородской губерний свидетельствуют неоднократные упоминания об этом в правительственных указах (ПСЗ, т. 9, № 6533, 6586, 6609; т. 10, № 7807; т. 11, № 8438). О том же говорят описи Канцелярии конфискации и бурмистры пограничных слобод (см. Алефиренко 1958, 107). В заявлении смоленских дворян и людей разных чинов русским властям в феврале 1735 г. ярко изображено положение в западной России в 1730–1740-х гг.: крестьяне, услышав о рекрутском наборе и сборе подушных денег и оставив свои дома пустыми, "целыми деревнями без остатку побежали за Польскую границу и бегут неудержимо" (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 425, л. 270).

Таким образом, крестьяне "голосовали ногами" против усиления крепостничества и за хотя бы незначительное улучшение своего хозяйственного и общественного положения. С. Соловьев так объяснял преобладание побегов над восстаниями в Западной России:

> На востоке бунтовали заводские крестьяне; на западе, где бунтовать было нельзя, потому что правительственные средства к укрощению мятежа были наготове, на западе крестьяне бежали за границу (Соловьев 1965, кн. 13, 314).

Годы царствования Елизаветы Петровны (1741–1761) были так же неблагоприятны для староверов, как и правление Петра I и его приемников. Как и в 1720–1730-е гг., в 1740–1750-е гг. правительству не удавалось приостановить массовое бегство россиян из западных регионов России путем усиления форпостов на границе и снаряжения отрядов в Речь Посполитую для возвращения бежавших.

К концу царствования Елизаветы Петровны стало понятно, что по отношению к беглым нужно быть милостивыми иначе, чем прежде. В 1759 г. вышел манифест, не только дарующий прощение перебежчикам в случае их возвращения, но и призывающий без всякого опасения и препятствия приходить в Ригу и там поступать на фортификационные работы или в дворцовые крестьяне. В 1761 г. повторили тот же манифест. Одновременно правительство отправило за границу особого чиновника, который должен был объявить жившим там русским, что если кто из них захочет вернуться в Россию, тому будет дана земля для поселения при крепости св. Елизаветы и дарована льгота от податей на 6 лет (ПСЗ, т. 15, № 10987, 11179, 11265). Однако эти меры мало помогали. Немного беглых

россиян возвращалось в Россию, если их переписывали в разряд государственных крестьян. Но к этой мере, учитывая недовольство помещиков, елизаветинское правительство прибегало редко. Поэтому в 1750-х гг. помещики западных районов России продолжали жаловаться на опустение многих деревень (Алефиренко 1958, 108).

Переселение за рубеж влекло за собой убыль населения России и наносило ущерб хозяйству страны и государственным доходам. Этот вопрос привлекал внимание разных должностных лиц и общественных деятелей. М. Ломоносов в своей известной записке "О сохранении и размножении российского народа", адресованной им в ноябре 1761 г. императрице Елизавете Петровне, выделял этот вопрос особо и образно называл таких беглецов "живыми покойниками" для России. По его мнению, необходимо, по крайней мере, облегчить положение крестьян и с ними "поступать с кротостью" (Ломоносов 1952, 401).

К сожалению, отсутствуют данные, которые хотя бы приблизительно отражали общее количество великороссов, пришедших в ВкЛ в этот период. Однако многие исследователи считают, что в начале XVIII в. переселения внутри России и за границу достигли огромных размеров (Лилеев 1895, 290–291; Заварина 1986, 20; Подмазов 1970, 24). Согласно указу Сената от 17 сентября 1742 г., только с 1719 по 1736 гг. из своих мест жительства бежало 442 тысячи староверов (Юзов 1881, 31). Многие из них, как сообщают источники, направлялись в Польшу и Литву (Житие 1869, 99; Троицкий 1966, 118). Современники в России считали, что только за западные рубежи страны к середине XVIII в. бежало до 1 млн. человек. Надворный советник Агей Свечин в своей записке "О проживании в Польше российских беглых" (1759) докладывал в Сенат, что по долгу службы (он заготавливал к покупке провиант и оружие) путешествуя, из разговоров с панами и чиновниками имел случай разведать, "сколь много российских подданных бегом пришедших в Польше, Литве и также Лифляндии, Курляндии, а также близ наших границ обретается, то можно бы ими беглыми самую большую губернию населить". В мае следующего года он сообщал в Санкт-Петербург, выражая свое впечатление о размахе русской эмиграции впечатляющей – видимо, завышенной – цифрой:

> Беглых в Польше обретавших превеликое множество не менее ныне до милиона простирается; из них по большей части все люди зажиточные и в рекруты очень годные и <...> к выезду их и поселению в Россию не так как иностранный народ с великим интересом вызывается <...> (РГАДА, ф. 248, оп. 113, л. 1–4, 7–9).

Соответствует ли эта цифра, приводимая и в других источниках, действительному общему количеству русских эмигрантов в Речи Посполитой, неизвестно. Во всяком случае, она довольно красноречиво говорит сама за себя и позволяет судить о массовости этого движения. По донесению полковника Панова, отправленного в Польшу и Литву для сыска беглых в 1753 г., их было там до миллиона. Значительное число эмигрантов составляли староверы (см. Соловьев 1964, кн. 12, 220). Это подтверждают в 1710–1750-х гг. возникающие новые старообряд-

ческие приходы в северо-западной части ВкЛ: в это время возникло не менее 11 приходов (см. док. 113). Надо полагать, их было больше.

Эмиграция, способствовавшая существенному увеличению русского старообрядческого населения в ВкЛ, продолжалась и, видимо, увеличилась во второй половине XVIII в. Это была новая волна миграционного движения русских на территорию Балтийских стран (ср.: Заварина 1986, 20; Подмазов 1993, 171; Рихтер 1976, 20). По разным данным, с 1760 по 1795 г. лишь в северо-западной части ВкЛ было сооружено ещё 11 старообрядческих храмов (см. док. 113). Всего в конце XVIII в. здесь действовало не менее 23 старообрядческих приходов.

Несмотря на то, что отношение к староверам в России в конце 1750-х и 1760-х гг. стало более терпимым, поток российских беглецов в ВкЛ, Инфлянты и Курляндию не прекращался. Наряду с религиозными причинами эмиграции россиян, существенное значение имели растущие социальные противоречия (об ограничении прав крестьян в России в конце 1750-х и 1760-е гг. см. Белявский 1965, гл. 2). В этом случае указы о жестоком наказании беглецов, отправка "скрытно воинских команд" в Речь Посполитую для захвата и возвращения беглых с их семьями и имуществом, их ссылка в Сибирь оказывались недостаточными и не всегда осуществимыми (ПСЗ, т. 15, № 10865, 10896; т. 16, № 11894; т. 17, № 12396). Поэтому правительство было вынуждено пойти на "милостивое прощение" беглецов, при условии их возвращения в Россию к постоянно продлеваемому сроку: к январю 1757 г., июлю 1758 г., январю 1760 г., сентябрю 1761 г., маю 1762 г., январю 1763 г. и т. д. (ПСЗ, т. 15, № 10889, 10987, 11179, 11265, 11456, 11618). В указах говорилось, что не вернувшиеся, как изменники, при поимке будут наказаны и сосланы на каторгу.

"Милостивое прощение" беглых действовало плохо. Крестьяне не спешили в крепостную кабалу, а староверы не хотели платить двойные налоги российскому правительству и испытывать при этом всевозможные религиозные ограничения. Они "весьма мало в отечество свое возвращались" (ПСЗ, т. 16, № 11618). Жестокое наказание вело к тому, что беглые уходили в глубь Речи Посполитой и возвращение их становилось еще более призрачным (ПСЗ, т. 16, № 11714).

В 1763 г. российское правительство сделало еще одну уступку. Беглым было разрешено по возвращении селиться в дворцовые и государственные деревни и вступать в армию. Они на шесть лет освобождались от податей и рекрутской повинности и могли вернуть себе жен, которые оставались у помещиков (на детей это право не распространялось). Помещику выплачивалась стоимость возвратившихся беглых или они засчитывались ему за рекрутов (ПСЗ, т. 16, № 11618, 11725, 11738, 11815, 12011, 12042, 12074; т. 17, № 12538, 12758). Эта уступка увеличила число возвратившихся беглых, но повлекла за собой и увеличение числа побегов. Бежав за границу, а затем, возвратившись, крестьянин получал право из помещичьего превратиться в государственного или дворцового. Поэтому эта уступка была распространена только на бежавших до издания указа.

Меры Петра III и Екатерины II во многом напоминают те, которые в Прус-

сии провел к этому времени Фридрих II. В 1781 г., спустя почти два десятилетия, в Австрийской империи Иосиф II объявил о подобном в знаменитом патенте Толеранции: большинство оставшихся некатолических обществ снова увидело свет, а вскоре в Вене был построен один лютеранский и один реформаторский костел (Hof 1996, 38). В мерах российских императоров в определенной степени отразились популярные в общественном сознании эпохи Просвещения установки, в частности: идея свободы совести, истолкованная и приспособленная к интересам господствующих сословий абсолютистских государств. Это было время увлечения Екатерины II вольнолюбивыми идеями французских философов, стремления провести в государстве преобразования. Однако этот период в России закончился достаточно скоро, и ни о какой свободе вероисповедания и речи не могло быть. В отличие от Речи Посполитой и некоторых стран Западной Европы, староверие как религиозное общество в России при Екатерине II (и до 1905 г.) не было признано юридически, а некоторая терпимость к нему выразилась в том, что староверы, как подданные своего государства, могли пользоваться постепенно предоставляемыми им некоторыми гражданскими правами (подробнее об этом см. подраздел выше).

Оказывается, что в 1760-е гг. в северо-западной и западной России величайшим злом были разорения, причиняемые побегами крестьян, дворовых людей и рекрутов. Об этом сообщали дворяне Новгородской губернии и, прежде всего Великолуцкого, Пусторжевского, Опочецкого, Псковского, Торопецкого и Холмского уездов, городов Опочки, Острова Псковской провинции, Водской, Шелонской, Белецкой, Деревской и Обонежской пятин Новгородского уезда, а также дворяне Бельского, Рославльского, Дорогобужского и Смоленского уездов Смоленской губернии (СИРИО 1875, т. 14, 253–438; см. док. 60–62; ср. Семевский 1903, гл. 12). Дворяне Великолуцкого уезда в своем поручении писали:

> Главнейшем предметом всех изнеможений есть причиняемые разорения от побегов за польскую границу крестьян, в коем, егда надлежащих предприято не будет мер, не только здешнее дворянство, крестьянство в крайнейшее бедствие придти может, но и армия Ея Императорского Величества лишается несколько тысяч человек людей, годных в службу Ея Величества (док. 62).

Крестьяне переселялись за границу по одиночке, группами, семьями и целыми деревнями. Они со всем своим имуществом уходили из пограничных с Польшей и Литвой, а также дальних уездов, в частности, Бежецкой пятины Тверской провинции (400 верст от Новгорода в восточном направлении), Обонежской пятины (500 верст от Новгорода в северо-восточном направлении) и т. д. Масштабы переселений в этот период были весьма значительными: из Смоленской губернии к 1760-м гг., согласно данным смоленских помещиков, "за польской границей" оказалось более 50 тысяч человек (СИРИО 1875, т. 14, 420).

Переход границы и проникновение на территорию Речи Посполитой не составляли особого труда. Беглые россияне из Великолуцкого уезда "проходили в Польшу в день". Дворяне городов Острова и Опочки Псковской провинции ука-

зывали, что их крестьяне "бегают по близости и тесной смежности за рубеж, то есть за границу в Польшу", а другие – в Лифляндию и Эстляндию, "куда близко и свободно переходить" (СИРИО 1875, т. 14, 266, 384). На близость польско-литовской границы жаловались дворяне Шелонской, Водской пятин Новгородского уезда, хотя их земли не соприкасались непосредственно с территорией Речи Посполитой. Переход государственной границы облегчало то, что пограничных застав были немного. "Форпосты <...> более приносят нам вреда, нежели помощи, – писали с досадой в своем наказе пусторжецкие дворяне, – тем, что находятся друг от друга в дальнейшем разстоянии, и то по самому малому числу людей, то есть, от двух только до трех человек; и когда злодеи идут из Польши или в Польшу, то ни малого опасания не имея, не только по тайным дорогам, но в виду или при самих их проходят" (СИРИО 1875, т. 14, 299). В 1723 г. начатое сооружение пограничного рубежа Рига–Великие Луки–Смоленск не только не обеспечивало надежной охраны российской границы, но было настолько "дырявым", что сквозь него из России в Польшу и Литву и назад почти беспрепятственно проезжали группы людей с повозками, а нередко и со всем своим имуществом. Многие российские крестьяне предварительно уходили за границу без семьи, обосновывались в Польше и Литве, а потом возвращались, чтобы забрать семью, родственников, имущество и уже навсегда покинуть родину. Переселение эмигрантов превратилось даже в своего рода ремесло и приобрело более организованный характер: некоторые беглые русские (иногда посылаемые и литовскими дворянами), вернувшись в Россию, уговаривали других бежать и уводили на заранее намеченное место; за сопровождение одной семьи брали по пять рублей. Опочецкие помещики по этому поводу писали:

> Всем в России живущим крестьянам ведомы польские поведения, что всякий их житель, по их вольности, имеет видимую и соляную продажу и что у них набора рекрутского не бывает, равно и сборов, для платежа казенных податей, не происходит, то завиствуя тому, здешние крестьяне, оставляя свое природное отечество, без всякого от владельцев своих отягощения, чинят непрестанные туда побеги (СИРИО 1875, т. 14, 266).

Первый раздел Речи Посполитой (1772) вызвал в 1770–1780-х гг. новую волну более интенсивного переселения староверов на запад с польско-литовских земель, отошедших к России. В 1770-х гг. русские крестьяне бежали в ВкЛ и Курляндию прежде всего из Латгалии и восточных белорусских поветов, включенных в результате первого раздела Речи Посполитой в состав России. В глубине ВкЛ, а также в Курляндии и Лифляндии скрывалось много беглецов из Полоцкой губернии, среди которых были не только местные крестьяне, но и россияне, пришедшие в губернию до 1772 г.

В 1770–1790-е гг. размах переселения из Полоцкой губернии на запад усилился. Поэтому местные дворяне были вынуждены просить Екатерину II принять меры против крестьянских побегов в "Польшу, Курляндию и в Рижскую губернию, дабы господа послы и резиденты (в Польше и Курляндии) ходатайс-

твовали за верных российского престола подданных" (Жукович 1915, 291; Заварина 1977, 72–73). Правительство Екатерины II, обеспокоенное колоссальным размахом побегов, изыскивало разные способы для прекращения эмиграции. 21 марта 1785 г. Сенат по указу императрицы приказал Киевскому, Черниговскому, Новгородско-Северскому, Могилевскому и Полоцкому правлениям приложить "крайнее старание для удержания и поимки покушающихся бежать в Польшу". Екатерина II предписывала Коллегии иностранных дел заключить с Речью Посполитой особое постановление, подобное конвенции с герцогом Курляндии (1783), согласно которой Курляндское правление должно было разбирать дела о беглых россиянах и держать присяжных рассыльщиков (см. док. 44; ср. РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1518, л. 4–5).

Королю Речи Посполитой подавались соответствующие ноты в связи с укрытием дворянами беглых русских. В ВкЛ и Курляндию направлялись воинские отряды для выведения оттуда русских переселенцев и устрашения местных дворян, принимавших русских беглецов. 11 марта 1784 г. Екатерина II издала указ, разрешающий староверам, признающим духовенство синодальной Церкви (т. е. будущим единоверцам), на присоединенных землях Речи Посполитой иметь особые церкви и отправлять в них богослужение по старопечатным книгам (Собрание постановлений 1860, 6–7). Но все эти действия не могли приостановить бегства крестьян, так как российские власти не предпринимали почти никаких мер для устранения причин, вызывавших эмиграцию. Это хорошо понимали и в России, и в Речи Посполитой. Оршанский подстароста И. Омульский, управляющий белорусскими имениями последнего канцлера ВкЛ И. Хрептовича, который в своих имениях поселил немало русских крестьян, по этому поводу писал о том, что эмиграция крестьян не прекратится, пока в России не будет улучшено положение крестьян (см. док. 63).

И в последней трети XVIII в. продолжалась интенсивная эмиграция русских на запад. После присоединения Инфлянт к России (всего в 1772 г. она приобрела 12,7% территории Речи Посполитой с 1,3 млн. жителей) некоторая часть русских крестьян, главным образом староверы, вторично переселились в ВкЛ и Польшу. Исследования А. Завариной показали, что в 1780–1790-е гг. они переходили в ареал Браслав–Миоры–Друя, где в то время уже имелись староверческие поселения (Заварина 1986, 27). Через Даугаву они переправлялись около местечка Креславы (Краслава) или недалеко от слободы Индрицы (Индрас) и через Друю шли далее в глубь Браславского, Вилкомирского, Виленского и других поветов Виленского воеводства (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 8, 9, 10, 89; Iwaniec 1977, 70). В *Дегуцком летописце* сказано, что в 1778 г. из Курляндии в Дегути Браславского повета переселился купец Тит Антонович Танаев с семьей (Хронограф 2004, 88). А. Заварина пишет также, что в Браславский повет отправлялись люди из густонаселенных в то время русскими Люцинского и Режицкого уездов. Наряду с латгальскими староверами уходили крестьяне и других уездов Витебской губернии, в частности Себежского и Полоцкого (Заварина 1986, 27; Жукович 1915, 291).

В конце XVIII в. русские крестьяне эмигрировали в ВкЛ также из западных губерний России, прежде всего Смоленской. Беглые люди из западнорусских имений селились в основном в центральной и западной Белоруссии (Рябинин 1911, 16), некоторые эмигранты переселялись в Литву, например, в имение Лукойняй графа И. Коссаковского и имение Йодзишки помещицы Р. Рущицовой Виленского повета (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 1, 82).

Бурные события конца XVIII в. в Речи Посполитой способствовали довольно интенсивному переселению русских староверов в разных – иногда противоположных – направлениях. Второй раздел Речи Посполитой были непосредственным поводом для бегства русских из оккупированной территории западной Белоруссии в Литву. Восстание 1794 г. в Польше и Литве способствовало уходу россиян отсюда в Курляндию (см. Заварина 1977, 73). После третьего раздела и оккупации Курляндии новый поток русских беженцев снова направился на бывшие земли ВкЛ. Видимо, тогда часть русских переселенцев достигла территории Восточной Пруссии.

Описание миграции российского населения Балтии в конце XVIII и в начале XIX вв. будет неполным, если мы не упомянем еще об одном ее направлении – украинском. Исследователи полагают, что в период 1768–1818 гг. и позже в 1860-е гг. на территории нынешней Житомирской и, отчасти, Киевской области появились села федосеевцев (Самохвалова 1968, 156–157). Жители этих сел хорошо помнят, что их предки пришли из Витебска, Полоцка, Невеля, Риги, Динабурга, Вильны, Ковны, Сувалок и Старой Руссы (Самохвалова 1968, 156). В то же время имеются сведения, что после 1785 г. в северо-западную часть ВкЛ, Курляндию и Сувалкско-Сейненский край прибыла часть староверов из Луцкого повета на Украине (Iwaniec 1977, 79).

ПРИЧИНЫ И МОТИВЫ ЭМИГРАЦИИ ИЗ РОССИИ

Если говорить об эмиграции староверов в Речь Посполитую во второй половине XVII и XVIII вв., то мы имеем дело с вынужденной эмиграцией, т. е. с феноменом беженства или изгнания. Русские современники эмиграцию в Речь Посполитую часто называли бегством (см., напр., Житие 1869; жалобы русских дворян правительству). Староверы же, вспоминая Божьи заповеди, говорили: "<...> Гонят вы во граде сем, бегайте в друтии". Они и их семьи были вынуждены бежать со своей родины, спасаясь от реальных или иногда воображаемых религиозных и в некоторых случаях политических гонений.

Однако причины переселения десятков и сотен тысяч эмигрантов из России в Речь Посполитую тогда были разными. К потоку староверов-беженцев примыкали другие беженцы, вынужденные уходить от разрушительных последствий войн, особенно в середине XVII в. и первой четверти XVIII в., рекрутства или вследствие стихийных бедствий (засуха, неурожай, голод). Конечно, среди таких переселенцев из России было немало добровольных эмигрантов – крестьян, купцов, посадских людей и ремесленников, как сейчас мы сказали бы, экономических эмигрантов.

Успех староверия в ВкЛ, Курляндии и Инфлянтах в значительной степени поддерживался крестьянской миграцией, начавшейся после закрепощения крестьян в Московском государстве (Уложение 1649 г.) и распространения "на веки" крепостной зависимости на все новые слои населения (свободных людей, холопов), осуществленной после проведения в жизнь податной реформы при Петре I. Усиление религиозного фанатизма при патриархе Иоакиме, не любившем церемониться с врагами и рассматривавшего церковных "непокорников" просто как дезертиров или ослушавшихся начальства солдат, и государственная политика религиозного преследования содействовали массовому движению староверов за западную границу. Хотя церковная политика Петра I стала мягче и решено было отказаться от жестоких преследований староверов, все же их положение в русском обществе вплоть до периода царствования Петра III оставалось по сути нелегальным и в церковном, и в гражданском отношении.

Мотивы, стимулирующие русскую эмиграцию в Речь Посполитую, были разными. Многие переселенцы, как это было во время ранних потоков эмиграции из Московской Руси, надеялись найти за западной границей более подходящее место жительства и улучшить свое крайне стесненное имперскими налогами, поборами, а также помещичьим и чиновничьим произволом общественное и социальное положение. Некоторые отправились за границу, поскольку польские и литовские дворяне охотно принимали и оберегали русских переселенцев в своих опустошенных войнами, неурожаем и эпидемиями чумы имениях. Заселению Речи Посполитой также способствовало географическое положение государств, а именно огромная протяженность общей границы, надежно не прикрытая ни с польской, ни с российской стороны. Однако крайне важной при переселении была собственно религиозная мотивация. Чаще всего староверы, объясняя причины ухода, упоминают религиозные преследования на родине и стремление церковных властей "лютою жестотою" удержать и вернуть свою паству в патриаршую Церковь. В других случаях (например, в случае федосеевцев около Русаново) переселенцы были заинтересованы в развитии своей собственной формы поклонения или, по словам автора *Жития Феодосия Васильева*, он "желателен убо зело бяше за древнее святоотеческое содержание усердно душу свою положити" (Житие 1869, 78).

Таким образом, переселения русских из Псковской, Новгородской, Тверской, Смоленской и других земель в Речь Посполитую нельзя отделять от желания перенести туда их собственную религию. Следует иметь в виду и то, что специфическим мотивом ухода и эмиграции первых староверов, особенно беспоповцев, было напряженное эсхатологическое чувство и порыв, так как с их точки зрения пришли "последние времена", староверы считали для себя невозможным жить в обществе и государстве, где воцарился духовный или физический антихрист; их мироощущение подсказывало "бегать и таиться". "Побегайте и скрывайтеся за имя Исус Христово. Зело бо есть нужда прииде, и самое прискорбное житие; нуждно бо есть царствие небесное, и нуждницы восхищают е. И ныне спасаяй,

спасет душу свою, велик будет в царствии небесном", – пророчески поучал в своем сочинении, написанном, видимо, в архиерейской тюрьме, в Новгороде, перед смертью Феодосий Васильев (он же 1909, 023).

Надо заметить, что практические выводы о бегстве от антихристовых властей в атмосфере стихийного антикрепостнического протеста для немалой части верующих, находившихся далеко за пределами убежденного ядра ревнителей староверия, были важнее проблемы исчислений времени "конца света" или проблемы изменений в восьмом члене Символа веры (второе пришествие Христа). Массовые потоки россиян устремились как на запад – в Речь Посполитую, так и на восток – в Сибирь (о миграции староверов в Сибирь в XVIII в. см. Покровский 1974). Большинство староверов северо-восточной части Речи Посполитой становились беспоповцами, среди которых в XVIII и начале XIX вв. преобладало федосеевство. Массовое переселение людей происходило в основном стихийно, хотя со временем проводники и агитаторы стали осуществлять его в более организованном порядке. Это позволяло лучше подготовить средства и план действий, необходимые для успеха такого рискованного и тяжелого предприятия.

Какие же еще были причины эмиграции русских крестьян из России в XVIII в.? Важнейшие причины переселения дворяне Псковского уезда перечислили в такой последовательности: 1) рекрутский набор, не существующий в Польше и Литве; 2) строгий запрет крестьянам на "вольное употребление вина" и содержание "питейных домов", "без коего оный народ, с природы влиянной страсти, обойтись не может, а свободно оным пользоваться не властен"; в Польше и Литве кабаки были "во всякой деревне" и вино дешевое (В Западной Европе в то время Речь Посполитую называли "корчмой Европы"); 3) государственные и много других податей для крестьян, в то время как в Литве "окроме заплаты у кого служит, всего лишен" (док. 60).

Следует отметить, что в числе причин были названы также своеволие помещика над крестьянином, малоплодородность земли и неразвитость внешней и внутренней торговли. Частые неурожаи приводили к тому, что, по словам устюжских и зубцовских дворян, возникала "общая нужда в пропитании народа хлебом". Кроме того, в условиях крайней нужды отмечалось "падение нравов" и "искорение всякого покоя человеческого". Итак, новгородские и смоленские дворяне в своих наказах изображали картину бедственного положения, из которого следовало, по их словам, как "явное уничтожение благочестивой нашей веры", так "крайнее наше разорение и совершенное со временнем опустошение всех пограничных земель наших" (СИРИО 1875, т. 14, 297). По сравнению с Россией в соседней Польше и Литве были "вольности". Вследствие особенно тяжелых условий жизни в России русским крестьянам казалось заманчивым и привлекательным положение свободного поселянина. Староверов же привлекало значительно более благоприятное религиозно-церковное положение в Польше и Литве: паны разрешали строить церкви и монастыри, пустыни и скиты, а также созывать соборы.

Русские же дворяне своих беглых крестьян называли "изменниками", "дезертирами", "ленивыми и непостоянными". Крепостной крестьянин в сословном абсолютистском государстве, какой была Россия в XVIII в., был лишен элементарных прав: его судьба была в руках дворянина, он не имел права выбирать место жительства, профессию, вероисповедание и т. д. По убеждению большинства дворян, как и синодального духовенства, староверы были "раскольниками", "еретиками", потому что только господствующее православие считалось для русского природным вероисповеданием. В августе 1763 г. Тверской епископ Афанасий, излагая свое мнение Сенату по поводу условий поселения возвращающихся из-за границы староверов, писал, что старообрядчество – это "суеверие", а староверы – "нещастливые <...> от давних лет погибающие люди", которые при случае будут присоединены к синодальной Церкви. В противном случае, если разрешить им строить церкви, содержать своих попов и проводить богослужения, тогда "явно, церковь российская на двое разделится". И может быть не только "великий и неминуемый в вере разврат, но и самому государству немалая опасность": возмущение и бунт, наподобие случившихся при царях Иоанне Алексеевиче и Петре Алексеевиче стрелецких бунтов, главной причиной которых был, как полагал православный иерарх, протест староверов (Акты 18 века, 18–23; см. док. 35).

Основные мотивы, способствовавшие эмиграции староверов в Польшу и Литву во второй половине XVIII в., были практически те же, что и в первой половине XVIII в.: религиозные и социальные притеснения в России, а также поиски свободы вероисповедания и возможность улучшить свое социально-хозяйственное положение. Особое значение в этот период приобрел социальный фактор. Прикрепление к земле и постепенное усиление крепостного права побуждали тех, кто не мирился с новым порядком вещей, покидать родные места и населять отдаленные окраины России или зарубежье. При этом давление помещичьей власти было хотя бы и не единственной, но одной из главных причин побегов помещичьих крестьян. Это признавали в России XVIII в. люди с различными убеждениями. Другими причинами побегов, по мнению современников, было преследование староверов, рекрутские наборы и плохое содержание рекрутов, взятки, повышение цен на соль, вино и пр. (Семевский 1903, 395). Новым непосредственным поводом для переселения на запад была оккупация Россией части восточных территорий Речи Посполитой – Восточной Белоруссии и Инфлянт – в 1772 г. (Жукович 1915, 291; Заварина 1977, 72–73).

Россию XVIII в. отличали следующие самобытные черты: внешнеполитический успех, сравнительно малая "буржуазность", стремительный рост просветительских реформ, проводимых "сверху", и неслыханный, причудливый исторический контраст рабства и прогресса. Идейные просветители одно время верили, что правительство Екатерины II, заигрывающее с французскими энциклопедистами, хочет определенной европеизации дворянства как в его собственных интересах, так в интересах государства. Однако царица стремилась к такой

европеизации, которая не касалась бы рабства, даже сращивалась с ним, сохраняла бы господствующее положение синодальной Церкви, одновременно заигрывая и призывая вернуться на родину сотни тысяч староверов. По тонкому наблюдению Н. Эйдельмана, два полюса – "рабство" и "просвещение" – после "петровского взрыва" резко отодвигаются друг от друга на большое социальное расстояние, и притом друг другу "как бы не мешают". Более того, и цивилизация, и рабство усиливаются синхронно: пересекаясь и переплетаясь, одновременно вступают в российскую историю школы и рекрутчина, Академия и подушная подать; календари, грамматики, учебники, переводы – и право помещика ссылать крестьян в Сибирь, и гордость палача за умение тремя ударами кнута лишить жизни (см. Эйдельман 1988, 292).

XVIII в. в России был веком максимального усиления личного рабства: в 1795 г. общее число подданных России составляло приблизительно около 40 млн. человек; шесть душ из каждой сотни – городские жители, а 94 из 100 – селяне, среди которых 62 из каждой сотни – крепостные (Эйдельман 1988, 288–289). В тогдашнем мире были страны не меньшего, а может быть, и большего социально-политического рабства (Турция, Китай, Персия), но мы легко найдем на карте XVIII в. и края более "просвещенные", куда еще Петр I ездил учиться (Англия, Голландия) и откуда была родом Екатерина II, обрусевшая дочь Ангальт-Цербстского генерала прусской службы – София Августа Фредерика. Однако для сотен русских купцов, посадских людей и десятков тысяч крестьян "менее испорченной" чем Россия казалась Речь Посполитая, куда в течение XVIII в. направлялись потоки эмигрантов.

Важно отметить существенное для второй половины XVIII в. (и начала XIX в.) явление: непрямое, последующее переселение значительной части русских из упомянутых российских губерний в ВкЛ. Сначала они поселились в русской Лифляндии, а также в Инфлянтах, Курляндии, Полоцком и Витебском воеводствах, расположенных по соседству с Россией, а затем, особенно после первого раздела Речи Посполитой в 1772 г., переезжали в глубь Речи Посполитой. Здесь была меньшая угроза появления российских военных отрядов, нередко переправлявшихся через границу для того, чтобы схватить и вернуть эмигрантов на прежние места жительства или отдать годных к военной службе мужчин в рекруты (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, 18, 22, 36, 72, 73, 89, 103, 104, 120). (С 1765 г. староверы, в том числе монахи и духовенство, были приравниваемы ко всем прочим православным гражданам в отношении исполнения рекрутской повинности, правда, православное духовенство пользовалось всевозможными привилегиями, ПСЗ, т. 17, № 12422).

ТЕРРИТОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СТАРОВЕРОВ-ЭМИГРАНТОВ В ВКЛ

Из каких именно мест обширной России староверы переселялись в ВкЛ в первые сто лет эмиграции, т. е. во второй половине XVII и в первой половине XVIII вв.?

Это позволяют выяснить архивные данные и историческая литература. Уже первые их поселения около Двинска (Даугавпилс) в Курляндском герцогстве и на севере Виленского воеводства (ныне Рокишкский, Купишкский, Зарасайский районы) указывают на то, что миграция шла из северо-западной России. Согласно *Дегуцкому летописцу*, первым известным лицом среди староверов в Курляндии был священноиерей Терентий из Московской епархии (Хронограф 2004, 55–64). Начало эмиграции староверов в Литву связано с именем стрельца Трофима Иванова, выходца из русского Севера (вероятно, Поморья или Новгородского края).

Однако староверы, переселение которых в начале XVIII в. в ВкЛ, Курляндию и Лифляндию стало массовым, были по преимуществу выходцами из южной части Псковской провинции, другую часть составляли выходцы из северной части Псковской провинции, Тверской (Торопецкий и Ржевский уезды) и Новгородской провинций. Небольшая их часть прибыла из центра европейской части России – Смоленского уезда, а некоторые – из Москвы, Устюга, Серпухова, а также Галицкого, Суздальского, Воротынского уездов (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190 об.; Хронограф 2004, 95–96; ср.: Брежго 1956, 24–30; Заварина 1986, 18–21; СИРИО 1875, т. 14, 255–438; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 84, 88; Пшеничников 1910, 6).

Сообщение в Сенат из Лифляндской генерал-губернаторской канцелярии от января 1735 г. указывает, откуда более всего эмигрировали русские, заселившие в то время Речь Посполитую. Основываясь на официальных данных всего лишь за один год, трудно обобщать процесс эмиграции русских в Польшу и Литву в первой половине XVIII в., но эти данные наглядно показывают, из каких регионов России уходило за рубеж большинство посадских людей и крестьян в период с 1700-х и до начала 1730-х гг. Согласно данным за 1734 г. количество российских подданных, возвратившихся из ВкЛ или пойманных для отправки их в областной центр, а оттуда на места их прежнего жительства, распределилось так: в Псков отправлено 292, в Новгород – 18, в Москву – 62 человека (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1087 об.).

Среди староверов-эмигрантов во второй половине XVIII в. были отдельные выходцы из Минской, Смоленской и, надо полагать, еще из ряда северных и центральных российских губерний (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, 22, 70, 74).

Данные исторических исследований о территориальном происхождении староверов Литвы, как Латвии и Польши, основанные на архивных материалах, подтверждаются языковедами, изучавшими преимущественно говоры русских староверов этих стран. В. Немченко и М. Сивицкене полагают, что по комплексу языковых особенностей русские говоры Литвы (точнее Йонавского и Рокишкско-Зарасайского ареалов) соотносятся с западными среднерусскими акающими говорами, которые, как известно, внутренне не являются однородными. Наиболее близки русские говоры Литвы к псковской группе среднерусских говоров, а именно к юго-западной части этой группы (Немченко 1963, 79; Сивицкене

1988, 130). Новые социолингвистические исследования В. Чекмонаса и Н. Морозовой, основанные на непосредственном сопоставлении говоров разных регионов Литвы, позволили более конкретно решить проблему диалектной основы или "прародины" традиционного говора старообрядцев Литвы. Они пришли к такому выводу: "Есть веские основания ограничить поиски прародины традиционного говора старообрядцев территорией южной части современной Псковской области и центральной частью псковского диалекта вообще к югу от линии Опочка–Новоржев, несколько к северу от Великих Лук и Торопца" (Чекмонас, Морозова 1998, 60).

К середине XVIII в., по их мнению, "должен был существовать какой-то первичный центр-скопление старообрядческого населения", в котором их язык (говор) постепенно приобрел свои важнейшие признаки: сильное аканье-яканье и твердое "ч". Преобладание определенного говора в относительно единой речи староверов Литвы указывает на связь с территориальным происхождением большой их массы. По данным языковедов – это приблизительно южная часть Псковской и отчасти юго-западная часть Тверской области. Значение имеет и то, что языковедами впервые указано время предполагаемого исхода значительной части русских староверов в Литву, а именно – середина XVIII в.

Значит, логично предполагать, что вторая половина XVIII в. была периодом интенсивного поселения в Литве русских из южнопсковского ареала. Исторические исследования позволяют уточнить определение ареала, приведенное лингвистами, и сказать: из-за постоянной эмиграции, видимо, уже к 1760-м гг. южнопсковский ареал сместился или расширился еще на юго-запад, куда вошли такие относительно густо населенные русскими районы, как Резекненский, Люцинский, Даугавпилский, а также, видимо, Себежский и Невельский (Заварина 1986, 19; немало русских было в Полоцком и Витебском воеводствах, см. Историко-юридические материалы 1903, 18–49, 62–79, 104–151 и др.).

Итак, широко распространенное в литературе о литовских староверах утверждение о том, что основная их масса пришла в Литву из Псковско-Новгородского края, само по себе является верным, однако его можно уточнить и конкретизировать. В XVIII в. Ингерманландская губерния, куда входили Новгородская, Псковская и Тверская провинции (после областной реформы 1775 г. ставшие губерниями), охватывала огромную территорию северо-западной России. Вернее было бы, на наш взгляд, говорить о том, что большая часть староверов в Литву переселилась из Новгородско-Псковско-Тверского края, а точнее, из южной и центральной части Псковского, юго-западной части Тверского и Новгородского края.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

12. ИЕРАРХИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ О СТАРОВЕРАХ И ЕРЕТИКАХ. ВЫПИСКА ИЗ ДЕЯНИЙ МОСКОВСКОГО СОБОРА 1666–1667 ГГ.

Вопрос. Аще еретики и раскольники[1], подобает ли наказатися градским законом, или токмо церковным наказанием?

Ответ. Ей подобает их наказати и градским казнением, зане[2] во вторый Вселенский Собор, иже в Константинополе собрася, во времена Благочестиваго Царя Феодосия Великаго на духоборца Македония, и быша тогда злочестивии Епископи 36 последователи ересеначальнику Македдонию; Богоноснии Отцы, по извержении и проклятии тех злочестивых Епископов, повелеша их наказати и градским законом. И сице Царским повелением Благочестиваго Царя Феодосия биены быша зело говяжими жилами и позориша их всадивше на вельбуды и возиша по торгу, и потом сослаша в Емекин град Сирдский и тамо зле скончашася. В четвертый Вселенский Собор, иже в Халкидоне, собрашася Святии и Богоноснии Отцы 630, при Благочестивом Царе Маркиане и Царице Пулхерии на Диоскора и Евтихия Монофиситов[3]; и сии Богоноснии Отцы со Благочестивым Царем повелеша, яко да исгубятся злочестивыя их книги огнем, самих же наказати многим биением говяжих жил и древием суковатым и темницами[4]. Еще же повелеша взяти на Царя от них и от единомудренников их по десяти гривень золота[5]. Святый Вселенский Собор, иже бысть при Благочестивом Царе Иустиане Великом, паки в Константинополе на Оригена[6] и на его единомудревники, и Святый Вселенский Собор, по извержении и по проклятии, повелеша Благочестивым Царем наказати злочестивых и градским законом и казнити их разным томлением и различными муки; и сице овым языки отрезаша, овым руце отсекоша, овым уши и нос, и позориша их по торгу, и потом сосланы быша в заточение до кончины их. Еще же в седьмый Вселенский Собор[7], иже бе при Благочестивом Царе Михаиле и матери Его Феодоре, читаем яко муж Ея, Царь Феофил, иконоборец[8], изгна Святейшаго Патриарха Мефодия с престола его, ради православия святых икон, и постави вместо его Патриарха Иоанна, единомудренника своего, иже именовася Иоанний, который много содела зла Святым иконам, угождая Царю. Обаче по смерти Феофилове возвращен бысть паки Святейший Мефодий Патриарх на искренний Престол его; а тому Патриарху Иоанну иконоборцу повеле Благочестивая Царица Феодора сотворити лепое отмщение, бити его говяжими жилами до двести ударений и всех последуюших ему подобне, и ослепити его, и сослати с последующими ему в лютейшия места. Сия и ина подобне обретаются писана в церковных историях и книзе во Арменопуле; сокращения же ради, оставихом прочая. Се убо познаваем от сих, яко еретики и расколъники не токмо церковным наказанием имут наказатися, но и царским, сиречь градским законом и казнением.

ПСЗ, собр. 2-ое, т. 1, Санкт-Петербург, 1830, № 412.

13. СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1681 Г. ПОСТАНОВЛЕНИЕ О СТАРООБРЯДЦАХ

<...> Предложение 2-е.

Вниде в его царская слуха от многих градов, что многие неразумные человецы, оставльше святую церковь, учинили в домех своих молбища и собрався чинят чуже християнству[9], а на святую церковь износят страшныя хулы[10], чего потонку и исписати невозможно.

Ответ соборной:

Святейший Патриарх[11] со архиереи, и прежнии соборы святейших Патриархов со всеми архиереи, блаженныя памяти отцу его Государеву, соборне доносили о тех развратниках и отступниках святыя церкви и обругателех святых Христовых тайн, о самочинных их ересех, по наказанию церковному и по многому архиерейскому учению и прошению которые отступники и развратники упорно стояли во своем упрямстве, святой церкви не покорялись и во истинное покаяние не приходили; и блаженныя памяти Великий Государь Царь и Великий Князь Алексей Михайлович, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержец, ревнуя по Господе Бозе и обороняючи матерь свою святую церковь, указал тех врагов, святыя церкви противников, отсылать ко градскому суду и по своему Государеву разсмотрению, кто чего достоин, указ чинить. И ныне, потому же, просим и молим соборне Великого Государя Царя и Великого Князя Феодора Алексеевича, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержца: которые развратники и отступники, по многом церковном учении и наказании и по нашем архиерейском прошиении к их обрашению истиннаго покаяния, явятся противны, святой церкви непокорны, и таких противников указал бы Великий Государь Царь и Великий Князь, Феодор Алексеевич, всеа Великия н Малыя и Белыя Росии Самодержец, отсылать ко градскому же суду и по своему Государеву разсмотрению, кто чего достоин, указ чинить. И о том воеводам и приказным людям, в городы и в села, которые ныне есть на воеводствах, послать грамоты, а впредь всем воеводам и приказным писать в наказы, чтоб то дело было под его Государевым страхом в твердости; а вотчинникам и помещикам, и их прикащикам, у кого такие противники есть и будут, потомуже объявлять в городех архиереом и воеводам; а которые расколники где объявятся, и по посылкам архиерейским учинятся силны[12], и им воеводам и приказным по тех расколников посылать служилых людей[13]; а во вся епархии, ко всем архиереом, послать о том грамоты. <...>

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею, т. 5: *1676–1700*, Санкт-Петербург, 1842, № 75.

14. ЦАРСКАЯ ГРАМОТА НОВГОРОДСКОМУ МИТРОПОЛИТУ КОРНИЛИЮ[14] "О ПОВСЕМЕСТНОМ СЫСКЕ И ПРЕДАНИИ СУДУ РАСКОЛЬНИКОВ" (14 НОЯБРЯ 1682)

От Царей и Великих Князей, Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всеа

Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержцев[15], богомолцу нашему преосващенному Корнилию, митрополиту Великого Новаграда[16] и Великих Лук. Ведомо нам Великим Государем учинилось, что в Великом Новегороде и в Новгородских пригородех и в уездах обретаются многие церковные расколники, и от тех расколников чинится церквам Божиим смущение, и тебе богомолцу нашему те церковные расколники чинятся непослушны и непокорны. И как к тебе ся наша Великих Государей грамота придет, и ты б богомолец наш преосвященный Корнилий, митрополит Новгородский и Великолуцкий, церковных расколников, которые ныне и впредь объявятся в Великом Новегороде, и в Новгородских пригородех и в уездех, велел, сыскивая, приводить в Приказ Духовных своих дел[17] и чинил им указ по правилом святых апостол и святых отец и по своему архиерейскому рассмотрению; а буде кто церковные расколники учинятся силны, и для посылки по тех расколников велел в Великом Новегороде, у боярина нашего и воеводы у Ивана Васильевича Бутурлина и у дьяков, имать служивых людей[18], сколко будет надобно, и велел тех расколников потому же приводить в Приказ Духовных своих дел и чинил им указ, по правилом же святых апостол и святых отец и по своему архиерейскому разсмотрению. А которые расколники, по твоему разсмотрению, доведутся градскому суду, и ты б, богомолец наш, тех расколников велел отсылать к боярину нашему и воеводе к Ивану Васильевичу Бутурлину и к дьяком; а ему боярину нашему и воеводе и дьяком тех расколников, хотя буде кто и смертной казни не будет повинен[19], без твоего ведома освобожать не велено, и о том к нему боярину нашему и воеводе и к дьяком наша Великих Государей грамота послана же. И впредь, для поимки таких церковных расколников, в Великом Новегороде и в иных городех своей епархии, у бояр наших и воевод, и у дьяков, и у приказных людей, имат велел же; а буде в которых городех воеводы наши и приказные люди, для таких расколников, служилых людей давать не учнут[20], и тебе, богомолцу нашему, о том писат к нам Великим Государем. Писан ва Москве, лета 7191 Ноября в 14 день. Подлинная Великих Государей грамота за приписью дьяка Василья Бобинина; справа подьячего Ивана Уланова.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею, т. 5: *1676–1700,* Санкт-Петербург, 1842, № 100.

15. ЦАРСКАЯ ГРАМОТА НОВГОРОДСКОМУ МИТРОПОЛИТУ КОРНИЛИЮ О ПЕРЕДАЧЕ ПОД НАДЗОР В МОНАСТЫРИ СТАРОВЕРОВ (18 НОЯБРЯ 1684)

От Царей и Великих Князей, Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержцев, богомолцу нашему преосвященному Корнилию, митрополиту Новгородскому и Великолуцкому. Писали к нам Великим Государем, из Великого Новагорода, боярин наш и воевода князь Федор Семенович Урусов с товарищи, о иконник[21] Федке Михайлове, да о роспопе[22] Никитке, да о ростриге[23] Исайке, что, по нашему Великих Государей указу

и по грамоте из Новгородского Приказу, он Федка, и Никитка и Исайко пытаны и огнем сжены накрепко: у пытки в роспросе и с пытки говорили прежние свои речи, что они и в роспросе сказали, а церкви де Божии во всем они повинуются. И по нашему Великих Государей указу велено: пущего вора[24] иконника Федку Михайлова допросить, церкве Божии он истинное покаяние приносит ли, и у отца духовнаго исповедаться и святых Христовых таин причастіться желает ли? И буде скажет, что он исповедаться и святых Христовых тайн желает, и его велеть отцу духовному исповедать и причастить, а причастя, спустя день или два, велено его Федку, за его многое воровство, казнить смертию, сжечь, а роспопе Никитке и ростриге Исайке учинить наказанье, бить на козле кнутом и отослать к тебе богомолцу нашему; и о том, в Великий Новгород, к боярину нашему и воеводе ко князю Федору Семеновичу Урусову с товарыщи, и послана наша Великих Государей грамота.

И как к тебе ся наша Великих Государей грамота придет, а боярин наш и воевода князь Федор Семенович с товарыщи роспопа Никитку и ростригу Исайка к тебе пришлют, и ты б, богомолец наш, для исправления в вере, послал их под начал в Новгородские монастыри и велел их держать в тех монастырях под началом, покамест они в вере исправятся; а как они в вере исправятся, и их велел из под начала свободить и взять по них поручные записи добрые в том, что им впредъ церкви Божии расколу не чинить, а порутчиком того за ними приказать смотреть; а буде они явятся в прежней своей мерзости, а порутчики за ними того смотреть не станут и в том на них извещать не будут, и за то им быть в смертной казни, а порутчиком в жестоком наказании безо всякого милосердия.

Писан в Москве лета 7193 Ноября в 18 день.

Подлинная Великих Государей грамота за приписью дьяка Прокофья Возницына; справа подъячего Ивана Уланова. Вклеена в деле в Буховском.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею, т. 5: *1676–1700*, Санкт-Петербург, 1842, № 117.

16. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕСЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ В РОССИИ. ИЗ УКАЗА ЦАРИЦЫ СОФЬИ "О НАКАЗАНИИ РАССЕЕВАЮЩИХ И ПРИНИМАЮЩИХ ЕРЕСИ И РАСКОЛЫ" (1684)

Буде кто явится еретик и раскольник, в каком развратном учении и в противности и в раскольстве и во всяком плевосеянии на святую церковь, и в церковь Божию не приходят, и в домы свои ни с какою потребою священников не пускают, и на исповедь к священником не приходят, и Святых Таин не причащаются, и меж Христианам чинят соблазн и мятеж: и таких людей на Москве и в городех розспрашивать, и пытать накрепко, у кого они училась и кто с ними единомышленники и товарищи; и на кого станут говорить, и тех оговорных людей имать и роспрашивать и давать им меж себя очныя ставки; а с очных ставок тех оговорных людей потому ж с языки пытать и розыскивать накрепко, и которые с пыток

учнуть в том стоять упорно ж, а покорения святей церкви не принесут, и таких за такия вины, по трикратному у казни вопросу, будет не покорится, сжечь; а будет у смертной казни придет во обращение и вины свои все принесут с правым и нелестным покаянием и обещанием от тех своих злодейств престати и верить по преданию святыя церкви и таких отсылать для исправления истинного покаяния, на Москве к святейшему Патриарху, а в городех ко Архиереом; и буде по свидетельству такие противники пришли в истинное покаяние, и по исповеди сподобилися прнятия Святых Таин, и таких свобождать с поручными записьми. А буде такие люди, хотя избыть смерти, обратятся лестно[25], а после явятся в прежних своих злобах, и по правому свидетельству будут уличены: таких казнить смертию без испытания.

<...> А которые раскольники от неразумия, или в малых летах, стоят в упрямстве только в новоисправных книгах, что будто переменено или в крестном знамени или в святей молитве, и таким чинить наказание, бить кнутом, и давать на поруки.

<...> Таких воров, которые перекрещивали, хотя они церкви Божией и покорение принесут, и отца духовнаго принять и святых Таин причаститься желати будут истинно, и их исповедать и причастя, казнить смертию без всякаго милосердия. А которые люди ходили к раскольникам и сами у них перекрещивались и носили детей своих крещенных, которые в малых летах; а иных и в возрасте перекрещивать, а прежнее святое крещение вменяли в неправое крещение: и тем, которые перекрещивались, буде они в том учнут виниться без всякия противности, чинить наказание, бить кнутом и отсылать к Архиереем, кто чей Епархии, а им о исправления их чинить по правилам Святых Апостол и Святых Отец; а которые покорения в том приносить не учнут и станут в той своей прелести стоять упорно и вменять то в истину, а прежде святое крещение нарицать неправым, и тех казнить смертию <...>.

<...> У богохульников и у еретиков, и у раскольников, у которых объявятся дворы и поместья, и вотчины, и лавки и иные промыслы и заводы, также и у тех людей, у кого жили, и у поручиков, которые ручались, ведая сосланы будут в ссылки: и те их дворы и поместья и вотчины и лавки и промыслы и заводы отписывать на Великаго Государя, и продавать по оценке с большею наддачею для того, что по таким сыскным делам на прогоны и посылным людем в жалованье Его Государския денежныя казны исходит не малое число.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 2, Санкт-Петербург, 1830, № 1102.

17. ИНСТРУКЦИЯ СТАРОСТАМ ПОПОВСКИМ, ИЛИ БЛАГОЧИННЫМ СМОТРИТЕЛЯМ ОТ ПАТРИАРХА АДРИАНА (26 ДЕКАБРЯ 1697) (ФРАГМЕНТ)

<...> 18. Будет в городе и в селех и в деревнях явятся раскольники чернцы, неповинующиеся святей Восточней Соборней Апостольстей Церкви и преданию Святых Апостол и Святых Отец, и станут в мирских домех жить, и Христиан

от православныя веры своим злохитрством[26] и учением сатанинским отвращать и безчинство какое чинить, и про тех раскольников учинится от кого ведомо, или сам уведаешь: и тех раскольников чернцов сыскав, на Десятильниче дворе роспрашивать, какого он чина в мире был, и где жил, и кто его постригал, и в котором году и месяце и числе, и в котором монастыре или в коей пустыне и в доме, и сколь давно пострижен, или сам на себя черническое платье положил, и которой год, как он от истинныя православныя Христианския веры совратился, и Христиан православных своим злохитрством и сатанинским учением кого не отвратил ли; и, будет колико отвратил или в овинех и в лесах пожег[27], о том о всем его допросить подлинно, и допрося, сослать его в монастырь, и держать до указу Святейшего Патриарха в крепости, чтоб никуда не ушел, и о том писать Святейшего Патриарха в Розряд, не мотчав[28], да и о бельцах раскольниках же чинить по сей же вышеписанной статье. <...>

ПСЗ, 1-ое собр., т. 3, Санкт-Петербург, 1830, № 1612.

18. СТАРОВЕРЫ В РОССИИ ПРИ ПЕТРЕ I. КРАТКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ МЕР ПРОТИВ СТАРООБРЯДЦЕВ, ПРЕДПИСАННЫХ ПОСТАНОВЛЕНИЯМИ ГРАЖДАНСКИХ И ЦЕРКОВНЫХ ВЛАСТЕЙ

В 1697 г. установлен порядок производства следствий о чернецах и беглецах из раскольников[29].

<...> В 1716 и 1718 г. установлен штраф за небытие у исповеди[30] и раскольники обложены двойным податным окладом.

<...> В 1721 г. описаны в Духовном регламенте признаки, по которым можно узнавать раскольников. Признаки эти: отвержение Священников, недопущение чтения или проповеди слова Божья; таких положено подвергать церковному наказанию или суду Епископа.

В том же Регламенте постановлено: Духовной Коллегии иметь сведение о числе раскольников во всех епархиях <...>, предавать анафеме господ, скрывающих у себя раскольников; не давать раскольникам Начальства над другими, как по духовной, так по гражданской части.

В 1722 г. предписано имения, оставшиеся после сбежавших раскольников, продавать, а деньги обращать на госпитали; установлено для раскольников особое платье из зипуна с стоячим клееным козырьком, ферези[31] и однрядки с лежащим ожерельем и подтвержден указ о подати по 50 р<ублей> в год за ношение бороды; укрывательство раскольников сравнено, в смысле уголовном, с сопротивлением властям.

В том же году состоялся Синодский указ о распоряжениях к обращению раскольников к Православной церкви. Меры, предписанные этим указом против раскола, были следующие: постановлено правилом раскольников, крещенных от простых мужиков, крестить вновь при обращении их к Православию; <...> детей, рожденных от брака раскольника с Православною и наоборот, крестить

по обрядам Православной церкви; детей записных раскольников[32] крестить также и при крещении быть восприемниками Православным; от родителей таких детей, которые крещены по обрядам церкви, брать сказку за порукою и распискою, что учить раскольническим преданиям и двоеперстному сложению не будут, под опасением жестокого наказания; при браках раскольников с Православными, лицо раскольническое должно, прежде повенчания, присоединиться к церкви и дать обещание клятвенное, оставаться в ней; раскольников с раскольницами не венчать, а если живут вместе, допрашивать, кто повенчал и повенчавшего наказывать, а не повенчанных отсылать к суду Архиерейскому; <...> не допускать раскольников во свидетели против Православных; <...> потаенных и не записанных раскольников, на основании указа 2 марта 1718 года, отправлять к светским командирам для отсылки на каторгу, а раскольнических монахов отсылать в монастыри под начало; подтверждено постановление о двойном окладе; <...> под жестоким запрещением, не дозволено иконописцам *изображать на иконах раскольническое перстосложение*; за священнодействие по раскольническому обряду лишать священства и отдавать в наказание гражданскому суду.

<...> В том же <1722> году, предписано ссылать в вечную работу раскольников не в Сибирь, а в Рогервик[33].

<...> В 1723 году предписано давать по указам Синода, воинские команды для сыска и взятия раскольников; раскольнических монахов и монахинь содержать под надзором в крепких монастырях; брать с раскольников двойной оклад, не взимая подушной подати.

<...> В 1724 г. <...> предписано отобрать и прислать в Синод раскольнические книги; раскольникам носить сверх платья особые знаки, женам их особенное платье[34], а при Сенате учредить Стол для дел раскольнических[35].

Варадинов Н., *История Министерства Внутренних Дел, т. 8, доп.: История распоряжений по расколу*, Санкт-Петербург, 1863, 13–18.

19. УКАЗ ПЕТРА I "О ПЕРЕПИСИ РАСКОЛЬНИКОВ, КАК СВЕТСКИХ, ТАК ЧЕРНЦОВ И ЧЕРНИЦ, И О ПОЛОЖЕНИИ НА НИХ ОКЛАДОВ ПРОТИВ НАСТОЯЩЕГО ПЛАТЕЖА ВДВОЕ" (18 ФЕВРАЛЯ 1716)

В прошлом 1714 году, в Феврале месяце, послан к вам указ[36], дабы раскольщиков[37], как мужеской пол, так и женский переписать, и переписав положить на них оклад против настоящего платежа (по чему купечество в посады, а крестьяне с тяглых своих жеребьев платят) вдвое; а которые по описи явятся, а прежде сего податей никаких не платили, тех обложить применяясь к тому ж, а женска пола вдов и девок против оного вполы[38], а что по тому указу учинено, о том не пишите.

И для того по получении сего указа, ежели (паче чаяния[39]) раскольщики по се время еще у вас не переписаны и податьми не обложены, то переписав обложить всех податьми по первому и по сему Нашему указу, как светских, также черн-

цов и черниц, которые живут домами и обителями, без всякого отлагательства, и доправьте на них те подати без всякого замедления.

Тако ж где там, явятся в раскольничьих селах и деревнях и обителях беглые солдаты и драгуны, и таких проведывая брать и присылать их к Москве Майору от Гвардии Андрею Ушакову[40].

ПСЗ, 1-ое собр., т. 5, Санкт-Петербург, 1830, № 2996.

20. РЕГЛАМЕНТ ИЛИ УСТАВ ДУХОВНОЙ КОЛЛЕГИИ (25 ЯНВАРЯ 1721) (ФРАГМЕНТ)

2. <...> Того ради, аще который христиан покажется, что он весьма от Святого Причастия удаляется, тем самым являет себе, что не есть в Теле Христове, си есть, не есть сообщник церкви, но раскольщик. И несть лучшего знамения, по чему познать раскольщика. Сие прилежно подобает наблюдать епископом и приказывать, чтоб им священницы приходские по вся годы о своих прихожанах доносили[41], кто из них не причащался чрез год, кто же и чрез два, и кто никогда же. И таковых понуждать ко исповеданию клятвенному, аще суть они сыны Церкве, и проклинают ли вся полки раскольнические, которые где ни есть в России обретаются. Понуждение же оное к клятве не иное имать быти, только угрожением, что если не похотят клястися и проклинать именно вся раскольническия согласия[42], то объявления о оных издатся, что они суть раскольщики. Немалая бо польза ведать о сем, ибо многие раскольщики под одеждою православия крыющиися, вместо того, чтоб боялися, еще сами воздвизают гонение на Церковь, и не токмо ругают чин священный и, сколько могут, пакостят ему, но и мирских, своему безумию несогласных, всячески утесняют, о чем могут засвидетельствовать люди веры достойны.

3. А когда таким или иным способом объявлен будет раскольщик, тогда епископ должен о оном раскольщике писменно дать знать тому, под чьим он судом, который его имет послать в Духовную Коллегию[43].

4. Полезно есть иметь в Коллегиум ведение, сколько во всех епархиях обретается раскольщиков; сие бо ко многим, рассуждения требующим, случаям помощно есть.

5. Великий грех есть и нетерпящий молчания духовных, что неции мирские господа, в своих областях ведая раскольщиков, покрывают для мзды, им подаемой[44]. Иное дело о раскольщиках явных, ибо от тех напасти блюстися не надобно; но раскольщиков, под видом православия живущих, покрывать, сие дело безбожием смердящее. И за сие должны суть епископи ревновать и доносить о сем в Духовном Коллегиум, а Коллегиум, по духовном розыске, таковых господ, аще не похотят в том исправитися, может предать анафеме. Духовный же розыск надлежит быть таковым образом: доношение подаст епископ в Духовную Коллегию на мирского господина не просто, что у него раскольщики обретаются, но что господин тот сильно не допускает священнику прихода оного, или и посланным

архиерейским, сыскивать и обличать раскольщиков, в отчине его пребывающих, и именовании будут в доношении достоверныи свидетели того. А Коллегиум, слушав свидетелей, напишет увещательне ко оному господину, чтоб попустил свободно сыскивать раскольщиков в своей отчине. И буде послушает господин, то его больше не утруждать; буде же преслушает[45], то и сам делом о себе засвидетельствует, что он раскольников заступник есть, и тогда Коллегиум приступит к духовному его наказанию всем тем порядком, как выше писано о анафеме. А дело сие не о явных, но о тайных раскольниках[46], как объявлено выше если они простой народ суть; если же учители, и аки бы пастырие раскольнические суть, о тех как тайных, так явных дело сие есть. Таковым же образом судятся и духовные, которые имеют за собою подданных.

6. По всей России никого от раскольщиков не возводить на власти, не токмо духовные, но и на гражданские даже до последнего начала и управления, чтоб не вооружать нам на нас же лютых неприятелей, и государству и государю непрестанно зло мыслящих.

А если кто в подозрении будет раскольничества, хотя бы и вид на себя являл православия, и того первее привести к присяге, купно с клятвою на себя и оных, что он не есть и не думает быть раскольщик; и объявить ему жестокое наказание, если бы после противное на нем показалось, и подписаться ему в том своею рукою. Вина же онаго сия есть: когда кто знатным делом своим сотворит себе подозренна[47], например: аще никогда же приобщается Святым Тайнам без всякой благословной вины; аще учителей раскольнических в дому своем покрывает, с ведением, что таковые суть, и аще милостыню посылаеть в раскольнические обители и прочая. А в таковых делах кто обличен будет явными доводами, тогда тавовый подозрению раскольничества подлежит.

А если сему противное где явится, то епископ должен о том скоро писать в Духовной Коллегии. <...>

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи, т. 1: 1721 г., Санкт-Петербург, 1869, 24–26.

21. УКАЗ СИНОДА "О РАСПОРЯЖЕНИЯХ ПО ОБРАЩЕНИЮ РАСКОЛЬНИКОВ К ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ" (15 МАЯ 1722)

1. Обращающихся к церковному соединению, которые в расколе, от попов крещены, тех не крестить, а крещеных от мужика простого крестить, за незвестие крещения первого[48].

2. Которые от раскольнических черных попов постриженые, желают по обращению монашествовать: вольно им, токмо в монастыри принимать их и к монахам причислять не просто, но подлежащему[49], мужеск пол[50] по снятии наложенных в расколе чернеческих одежд, содержать во искусе монастырском трилетное время[51]; и ежели по усмотрению нрава его и усердия, причислить его к монахам будет возможно, то причислить, как Духовный Регламент повелевает; а

женскому полу, которое лице будет младых лет, отложив оныя одежды, ожидать сообщения в монашеский чин 50-летнего от рождения времени, и потом усмотря усердия монашества, сподоблять по Регламентальному определению[52]. Аще же не похотят монашества, супружество им позволяется, понеже бывшее их в расколе обещание не важно.

3. Рождаемые от таких супружников[53], которых едино лице держится церкви, а другое пребывает в расколе, дети, крестить в церкви православней, и лице раскольническое не имеет власти крестить дети, где хочет, под жестоким наказанием.

4. У записных раскольников детей крестить православно, и православных, а не иным быть в восприемниках.

5. У крещения таких раскольнических младенцев, в восприемниках раскольникам быть не попущать.

6. Когда раскольник востребует очистительной по рождении младенца молитвы: тогда молитву давать и рождшей[54], ради рожденного, а рожденного крестить в церкви, а у отца взять сказку за порукою и с роспискою, что учить раскольнических преданий и двоеперстного сложения не будет. А когда пройдет отроку 7 лет, дабы представил его церкви ко исповеданию и Святых таин причастию; а буде всего того не исполнит: то подпадает жестокому наказанию, понеже такой явится явной учитель раскольнический.

7. В брачных раскольников с православными сочетаниях, лице раскольничье православному сопрягаемое, первее да приимет церкви святей обещание с присягою.

8. Обоих раскол держащих лиц не венчать; а если и без церковного венчания жить собою станут, допросить. И кто венчал, или без всякого венчания живут, и того венчавшего сыскать к наказанию, да и венчавшиеся, яко своего обещания (которое при записании своем в явный раскол с роспискою учинили) преступники наказанию подлежат. А если сама собою сожитие свое восприяли, за то их, яко законопреступников явных, звать на суд Архиерейский; а если же не похотят сказать, кто венчал их, или без всякого венчания сжились, то взяты будут в розыск.

9. Которые записные раскольники, детям своим православным сущим, возбраняют брачитися[55], гнушающеся брака и лишают их венца, на таковых раскольщиках править вено вдвое[56].

10. Отрицающихся тяжкими от причастия грехами, древния правила были, которыми за некия тягчайшия беззакония на долгое время запрещено от Святого причастия, и то было врачевство церковное, дабы знали грешницы тяжесть беззакония своего, и Божия от них раздражения. А ныне понеже оное врачевство раскольницы обратили себе в отраву, и притворно на себя сказуют грехи безместные, дабы тако отбиться от причастия святой Евхаристии, ими безбожно хулимой: того ради церков святая, всегда едину власть имущая, издавати правила ко исправлению сынов своих, по рассуждению времян и нравов человеческих, прощает исповедающимся древний канон, яко во отраву от злоковарных человек,

на погибель их употребленный, кающегося ж исповедающего грехи свои, какие бы ни были, к причастию Святых тайн припускает безотложно, ведая, что Бог истинного кающегося приемлет скоро, по оному, грех исповем на мя, беззакония моя Господеви, и ты оставил еси нечестие сердца моего, А каноны, или правила церковные лучшего ради грешников исправления от церкви же уставляются, суть же примеры в самих Святых Отцев, которые по рассуждению кающихся лиц, каноны церковные разрешали, и духовных отцем разрешать повелевали.

11. Которые хотя святей церкви и повинуются и все церковныя таинства приемлют, а крест на себе изображают двемя персты[57], а не треперстным сложением: тех, кои с противным мудрованием, и которые хотя и по невежеству, но от упорства то творят обоих писать в раскол, невзирая ни на что.

12. От раскольника свидетелъства ни на какое правоверное лице не принимать, яко веры весьма недостойнаго, как и правила повелевают, а именно Святых Апостол правила 75, Собора второго Вселенского, правила 6, но и мирскими винами заплетшися не свидетель, Собора Карфагенского правила 8, в отлученной не свидетель же, как Карфагенского Собора правило 128 показует.

13. Которые раскольщики по обращении к церкви и по учинении присяги, паки в раскол будут возвращатися: таковых отсылать к гражданскому суду, прописав обязательство его и сказку[58], как он из раскола к церкви приходил Архиерею же места того настоять; и буде судья гражданский понаровит[59], оному писать в святейший Синод, а если противник паки обратится: то по наказании гражданском, паки принять к церкви.

14. Такой раскольщик, которой аще развратит и единого от правоверных, подлежит казни, которой подлежит раскольнический учитель[60]; а если обратится, принять с поручною роспискою и с прочими подобающими порядки, как раскольщиков к церкви принимают.

15. Которые раскольщики держат в домах у себя потаенных своих попов, или учителей, за сказками своими каковы о недержании им, при записи в раскол, под потерянием живота и имения даны: таковых, где что надлежит, чинить против их обязательства[61]; а которые не обязались, но просто записались в раскол, тех отдавать суду гражданскому; а как первые, так и другие должны поставить утаеваемых от себя попов и учителей.

16. О потаенных и незаписных раскольниках чинить так, как состоявшиися Марта 2 числа 718 года Именный Его Императорского Величества указ повелевает[62]; а именно, мирских для отсылки на каторгу посылать к светским командирам, а монахов и монахинь посылать в монастыри под начал, а кто обратится, принимать, как надлежит.

17. На незаписных, от платежа укрывающихся, раскольниках доправить за годы не плаченое, отдать их в наказание суду гражданскому; а кто обратится, принять к церкви, и не плаченое оставить.

18. Которые раскольники от оного платежа отнимаются притворною за некоторыми персон будто запискою, и на тех править невзирая ни на что.

19. С такими, которые незаписных раскольников держали у себя за ведомо, поступать против Духовного Регламента.

20. Которые раскольники двойного окладу не заплативши, обратятся, тех оной оклад оставить.

21. Которые явятся записные в раскол чьим принуждением: таковые от платежа свободны, и принять их с присягою, а понудивший подлежит наказанию учителям раскольнического.

22. С неисповедавшихся раскольниковов править с 716 года[63] двойной оклад вместо штрафа.

23. С обретающихся в приходах раскольников брать приходским их священникам с причетниками, со всякаго раскольничьяго двора по гривне с души в год, а сверх того от рождения – гривна, от женитьбы – гривна, от погребения – гривна.

24. Иконописцам на иконах противного по раскольническому мудрованию перстосложения, под жестоким запрещением, писать не велеть.

25. Таких попов, которые по раскольническому содержанию противно что действуют, лишать священства и отдавать в наказанье гражданскому суду.

26. Кто от церковников будет на таких попов доносить, и такого доносителя право донесшего, ежели во священство достоин, произвесть на место его.

27. Если кто из обратившихся от раскола, попов достоин покажется по разуму и по постоянству, до священнодейства допущать.

28. Для сбора штрафных денег с записных раскольников как в Москве, так и в городах и в уездах выбрать из них раскольников старост и сборщиков за заручными их выборы, что б те выборные собирая с них оныя по окладу штрафныя деньги, приносили на определенные сроки, в чем может быть лучшее и удобнейшее тех штрафных денег собрание, от чего за знанием сборщиком и укрывательства употреблять им будет невозможно, и Архиереям и духовным управителям, по сему Его Императорскаго Величества указу, оное Синодальное определение в своем ведомстве действительно исполнять непременно, и неотлагательно по исполнении того прислать в Святейший Синод обстоятельныя доношении без умедления.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 6, Санкт-Петербург, 1830, № 4009.

22. УКАЗ СЕНАТА "ОБ УЧИНЕНИИ ВО ВСЕХ ПОГРАНИЧНЫХ ГОРОДАХ ПО РУБЕЖАМ ЗАСТАВ И ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ НА ОНЫЕ ИЗ ПОЛКОВ ОФИЦЕРОВ, ДЛЯ ПОИМКИ БЕГЛЫХ" (8 МАРТА 1723)

Правительствующий Сенат приказали: понеже ведомо им Правительствующему Сенату учинилось, что из многих уездов многие крестьяне, собравшись с женами и с детьми и с пожитки, бегут в Польшу и за другие границы; того ради, во всех пограничных городах по рубежам[64] в пристойных местах учинить крепкие заставы, а на те заставы определить из армейских полков, по рассмотрению Военной Коллегии, где сколько потребно; а в которых порубежных местах армейских

полков в близости нет, то командировать из других полков, по рассмотрению той же Коллегии. А на тех заставах таких беглецов велеть ловить и расспрашивать, которых они уездов и сел и деревень, и чьи крестьяне и кто их за рубеж подговаривал; и по тем их расспросам тем беглецам учиня наказание, бив кнутом, отсылать в те провинции, из которых они бежали, и отдавать в Канцеляриях Воеводам, а из тех провинций отдавать помещикам их с расписками; а буде из тех беглецов явятся подговорщики, теми разыскивать; и которые по розыску в том явятся винны[65], тем учиня жестокое наказание, ссылать в вечную работу на каторгу. А ежели на тех заставах явятся Малороссийские жители: и тех ловить же и расспрашивая, отсылать по тому ж в те места, откуда они бежали, без наказания; а что таких беглецов, где на заставах явится, о том им рапортовать в Военную Коллегию, из которой подавать о том в Сенат ведомости; также из Великороссийских городов беглецов в Малороссийские и в Сибирские города не пропускать же.

ПСЗ, 1-е собр., т. 7, Санкт-Петербург, 1830, № 4181.

23. Указ Синода "О высылке раскольников из Курляндии на прежние места, и об отсылке оттуда православных россиян, уклоняющихся от исповеди, в Ригу к священникам для исполнения сего христианского долга" (9 сентября 1724)

Святейший Синод, вследствие доношения бывшего в Риге обер-иеромонаха Маркела Радышевского, о кроющихся в Курляндии раскольниках и о обретающихся тамо Российских людях, которые пребывают, иные ж и помирают, не исповедываяся, ниже причащаяся Св. Таин и о проч., определением 9 Сентября 1724 года, между прочим, положил: о раскольниках, дабы им укрывательства в Курляндии не было и пристанища тамо не давать, но высылать на прежние места в Россию[66]; а о прочих, тамо обретающихся Российского народа всякого чина людях, дабы оных, для исполнения надлежащей исповеди от всех по всегодно, присылать к определенным в Риге священникам и без свидетельства о той исповеди никого б нигде не держать, о всем обстоятельно из Святейшего Синода к Ее Высочеству, Государыне, Царевне и Герцогине Курляндской Анне Иоанновне писать, а в Правительствующий Сенат сообщить ведение.

Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода, кн. 1 *(1716–1800)*, Санкт-Петербург, 1860, 6–16.

24. Строгие меры против организаторов эмиграции россиян. Указ Сената "О наказании за подговор к побегу в Польшу" (20 ноября 1728)

Понеже по указам блаженной и вечнодостойной памяти Его Императорского Величества, состоявшимся в прошлых 1723 и 1724 годах[67], да по приговору Правительствующего Сената Сентября 1 дня 1725 года, велено по границам на

заставах беглецов, кои из России бегут в Польшу, ловить и расспрашивать, и бив кнутом, отсылать в те Провинции, отколь бежали; а которые явятся по очным ставкам и розыскам, что таких беглецов к побегу за рубеж подговаривали и мимо застав проводили: тех казнить смертию, повесить на тех местах, чрез которые они мимо застав беглых тайно проводили, и тела их с виселиц не снимать, и о том, тако ж чтоб впредь другие так делать не дерзали, в Смоленской Провинции публиковано. А ныне Высокому Сенату из Смоленской Губернии донесено, что в 1726 году, пойманы, не доходя рубежа, с беглыми крестьянами десятью человеки пришлые из-за Польского рубежа местечка Рудни крестьяне ж два человека, которые с розыску показали, что они перешед рубеж утайкою, в Смоленской уезде в Порецкую волость пришли для взятья долгу своего, и из них один показал, что взял с означенных беглых крестьян денег рубль, и другой объявил, что только о том ведал, и повели было тех беглых за рубеж обще. Притом из той Губернии донесено ж, что являются такие, которые за рубеж беглых не проводят, но токмо дороги указывают, а другие про таких ведали, а не доносили, тако ж и пожитки у беглых принимали, и с таковыми что чинить, требовано указу. Того ради, по указу Его Императорского Величества Высокий Сенат приказали по силе вышеписанных указов чинить следующее: 1) Означенных проводчиков за показанное воровство, тако ж ежели и впредь явятся такие же, которые беглых людей и крестьян подговоря, поведут за рубеж, потом те подговорщики пойманы или по доносу обличены будут, и которые ж подговоря, поведут за рубеж же, а не доходя рубежа, пойманы будут: тех всех по розыскам, равно как и проводцов, казнить смертью, вешать на тех местах, где они их проводить были намерены, для того, что они к тому точное имели намерение, и ежели б были не пойманы, то б те подговорные люди ими за рубеж были проведены. 2) Которые люди к побегу имели намерение, и для провода за рубеж нанимали кого, а прежде побега о том на них от кого донесено или уведано будет: тем, равно как беглым, так которые обещались их проводить, по розыскам буде покажут, что прежде проводов не чинивали[68], чинить наказание, бить кнутом, и отдавать на прежние жилища. 3) Которые ж люди о побеге чьем за рубеж, тако ж, и о подговорщиках и проводцах их за рубеж только уведают, и о том, где надлежит, не объявят, и беглых от побега не удержат, а другие о беглых же, которые пришед из Польши, бывают в России тайно, а об их ведая, не известят, и те беглые паки уйдут за рубеж: тех, тако ж ежели кто ведая о таких, которые к побегу наряжались, и будут у них покупать, или брать на сохранение пожитки, чинить наказание ж бить на заставах и по деревням кнутом же, а пожитки их сыскивая, отдавать тем помещикам, чьи беглые люди и крестьяне, а выти и за вестныя головы не взыскивать[69]. 4) А которые люди намеренных к побегу людей и крестьян договорятся проводить за рубеж, и за то плату взяли, или впредь возьмут, а потом те проводцы, не проводя за рубеж, сами о себе повинную принесут: тех свобождать без наказания, а тем людям, которые к побегу имели намерение, и для прохода за рубеж наймовали, чинить наказание, бить кнутом. 5) А кои беглым

людям покажут для прохода за рубеж мимо проезжей большой дороги и застав, а по розыску явится, что они напредь сего проводчиками не бывали, а указали дорогу, не ведая, что беглые: тех свобождать без наказания же. 6) Которые же люди за подговор и за провод будут казнены смертию, за тех подушные деньги платить тем, чьи те люди и крестьяне были. 7) Ежели же в вышеписанных винах явится кто из Дворян, или из офицеров и других знатных людей, тем не чиня эксекуций, писать в Сенат с представлением мнения. 8) Чтоб впредь так делатъ никто не дерзал, напечатав для публикования листы, послать во все пограничные Губернии при указах.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 8, Санкт-Петербург, 1830, № 5347.

25. УКАЗ ИМПЕРАТРИЦЫ АННЫ ИОАННОВНЫ О СВОБОДНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ ЭМИГРАНТОВ В РОССИЮ (17 ЯНВАРЯ 1734)[70]

Какое Наше Всемилостивейшее соизволении есть, во отпущении вин всем тем, которые из службы Нашей в прошлых годах всякого звания служивые люди, драгуны, солдаты, матросы и прочие бежали, или иным образом отбыли; о том Нашими указами в прошлом 1732 году Февраля 10 дня[71], во всей Нашей Империи публиковано, по которым Нашим указам таковые беглецы многие уже и явились, и действительно в винах своих отпущение получили, и по прежнему в число верных Наших подданных причтены. А ныне известно учинилось, что не токмо из службы Нашей беглецы, но из городов посадские и из уездов крестьянство и Малороссияне, покинув свои жилища и отечество, за чужие границы ушед живут, где противно своего к пользе чаяния, вместо бывшего покоя, страждут и скитаются с пренебрежением Христианского своего закона, и не имея никакого наставленья и исправления в законе Христианском восточного Греческого исповедания, и тако душевно и телесно пропадают. И в рассуждении того, чтоб таковые во всеконечном отчаянии не были, но подлинно б ведали Наше, яко Матери отечества, обо всех попечение. Того ради сим Нашим Всемилостивейшим указом объявляем, и твердо и не нарушимо во всей Нашей Империи, в воинских командах и гражданских правительствах исполнять повелеваем: 1) Всем беглым, как воинским всякого звания людям, так людям и крестьянам, кои до сего указа, воинские из службы Нашей бежали, или иным каким образом отбыли, а люди и крестьяне и Малороссияне, оставя свои жилища сошли и обретаются вне Нашего Государства за границами: всем без изъятия, из особливой Нашей Императорской милости, повелеваем выходить по прежнему в Россию свободно; к чему определяем время, с публикования сего Нашего указа, два месяца. 2) Всем тем, из-за границ возвратившимся, не токмо генеральное прощение и отпущение в побеге их, но и приобщение к числу верных Наших подданных Всемилостивейше жалуем; а хотя кто за старостию или иными болезньми не может служить: те отпустятся в их дома. 3) Людям и крестьянам

и Малороссиянам, подлинно возвратившимся из-за рубежей от границ, идти и жить в старых своих местах, кто где и за кем жили, с таким обнадеживанием: что Мы вину их милостиво отпущаем, и от достойного за побег наказания свобождаем. 4) Буде кто из таковых под неволею или и самовольно, будучи в том и побеге, веру Христианскую Греческого исповедания переменили, или вовсе оставили: те имеют церковное покаянье принесть, а от другого наказания, по силе сего Нашего Всемилостивейшего указа, освобождаются, для нынешнего их обращения. 5) Чтоб никто бессовестно, под образом сей Нашей Императорской милости, показанной к одним тем, кои из-за чужих границ паки в Россию возвратятся, не вымыслили подлогом называть будучих в России беглецов и не беглецов возвратившимися из-за чужих границ: того ради всем тем, кои пойдут из-за границы, являться на учрежденных по границам форпостах и в пограничных первых городах без опасения, и записывать себя в данные особые книги; только то, что кто когда и откуда бежал, и много ль времени за границею жил, и сколько с ним в сем вышло мужеска и женска пола душ, и кто из них положенные в подушной оклад, или не положенные, и в какие лета; и по записке давать паспорты за руками Командиров и Воевод пограничных, в коих именно из записной книги писать и отпускать на прежние жилища того ж дня, не отбирая и не требуя ни под каким предлогом от них ничего. 6) По прибытии, на прежних жилищах данные им паспорты объявлять, и записывать на Штабных дворах, а у посадских в городовых Ратушах в особые книги, дабы впредь никакого спора не было; и о том о всем изо всех мест в Нашу Камер-Коллегию присылать рапорты. А без таких от границ паспортов, иному ни чему не верить, чтоб под то не ввели таких беглых, кои в России жили за другими в бегах, а не за чужими границами были. 7) Вышепомянутым воинским всяких чинов людям, будучим по ныне в побеге за рубежами, кому где случай допустит, у Полковых Командиров и на границе на форпостах же и в городах объявляться, и годных в службу в полки, по силе сего Нашего Всемилостивейшего указа определять, а негодных для совершенной отставки в Санктпетербург в Нашу Военную Коллегию, а в Москву той Коллегии в Контору отправлять и рапортовать о приверстаных по прежнему в службу. 8) Буде же кто уведая сию Нашу Императорскую милость, и забыв страх Божий, из-за чужих границ по прежнему в Россию не выдут, а после каким случаем где пойманы будут: такие без изъятия и не ожидая никакой пощады, яко злодеи и отступники Христианской веры Греческого исповедания и презиратели Нашей Высочайшей милости, жестоко наказаны будут. 9) Буде же из беглецов с сего указа на границах в городах и на форпостах пойманы будут: с теми поступать по силе прежних Наших указов, которые сим Нашим указом подтверждаются. 10) А о беглых же людях и крестьянах в России, чинить по особливым об них указам. И сей Наш указ публиковать во всей Нашей Империи и на границах Нашего Государства.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 9, Санкт-Петербург, 1830, № 6534.

26. ПЛАНЫ РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ ПО ПРИНУДИТЕЛЬНОМУ ВОЗВРАЩЕНИЮ СТАРОВЕРОВ ИЗ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ. ИЗ ДОКЛАДА КАБИНЕТА МИНИСТРОВ "ОБ УДЕРЖАНИИ В СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ КРЕСТЬЯН ОТ ПОБЕГОВ И О ЗАБРАНИИ В ПОЛЬШЕ РОССИЙСКИХ БЕГЛЕЦОВ НАХОДЯЩИМИСЯ ТАМ РОССИЙСКИМИ ВОЙСКАМИ", УТВЕРЖДЕННОГО ИМПЕРАТРИЦЕЙ (31 ИЮЛЯ 1734)

Доклад. По всемилостивейшему Вашего Императорского Величества указу повелено нам: 1) Сыскать способ, как бы недостаток во всех местах от хлебного недорода находящийся, отвратить. 2) Буде же утвердиться на том, чтоб всемерно подушные деньги на несколько времени снять, то сыскивать способ, чрез которой бы можно было тое на полки недостаточную сумму откуда наполнить, дабы армия не претерпевала в том нужды. 3) Особливо наиважнейше по тому ж сыскивать способ об учинении запасных магазинов. 4) Об учреждении помещиков, в каком бы состоянии они деревин свои содержать могли и в нужной случай им всякое вспоможение чинили.

И по тому Вашего Императорского Величества указу, что касается до первых 2-х пунктов, а именно: о худом состоянии в Смоленской Губернии крестьян и об удержании их от побегов за Польской рубеж; также чтоб и прежде ушедшие туда, которые поныне, по всемилостивейшим Вашего Величества публикованным манифестам, на прежние жилища свои в Россию еще не возвратились, о том Вашему Императорскому Величеству всеподданнейше доносим, что надлежит публиковать еще манифестами, обнадежа Вашего Императорского Величества высокою милостию, первое, чтоб беглые из Польши по прежде публикованным манифестам, на прежние жилища приходили невозбранно, и которые придут, тем, не токмо вины их оставлены и в число с прочими Вашего Императорского Величества подданными причтены будут, но и в Государственных податях дана будет им на несколько лет льгота, и сверх того, дабы они в прежнее и лучшее состояние придти могли, о том повелено, как помещикам, так и духовным властям и дворцовых волостей управителям, каждым о своих крестьянах, иметь старание и попечение и всяким хлебом на <...> семена снабдевать и в прочих нуждах им вспомогать; второе, прочим же крестьянам, которые живут близ Польских и других чужестранных границ, которые от хлебного недорода или по каким либо другим причинам оскудали, тем в платеже подушных денег, как на нынешний год, так и на прошлые, буде на которых есть доимка, до будущего 735 года[72] отсрочить, и при том такожде помещикам и духовным властям и дворцовых волостей правителям велено об них старание и попечение иметь и всяку ссуду чинить, о чем именно изъяснено в манифесте, которой для всемилостивейшей Вашего Императорского Величества апробации прилагается при сем всеподданнейшем доношении.

<...> А понеже в той Смоленской Губернии, паче других мест, такие хлебные недороды часто бывают, а места пограничные, и в таком случае чинятся за ру-

беж побеги, того ради, как для нынешнего крестьянскаго несостояния, так и для предбудущего народного пропитания, потребно учинить ныне два магазина запасные[73], один в Смоленске, другой на Гжатской пристани, и купить хлеба, ржи и ярового, ежели цена будет не высокая, до 100.000 четвертей[74] и содержать в сохранении в магазинах; а когда в хлебе народной нужды не будет, то оной по времени можно на полки раздавать: и о том о всем вышеписанном, такожи на покупку того хлеба о потребной сумме до 100.000 рублей, из вышеписанных же остаточных денег требуем Вашего Императорского Величества всемилостивейшего указу.

А что надлежит по прочим пунктам, а именно: об учинении способа запасных магазинов в других местах и каким образом оные учредить, также в каком бы состоянии помещики деревни свои содержать могли и в нужной случай всякое вспоможение чинили, о том, собрав потребные к тому ведомости, рассмотря, Вашему Императорскому Величеству всеподданнейше впредь доносить будем.

При том же Вашему Императорскому Величеству всеподданнейше доносим, хотя ныне и еще по всемилостивейшему Вашего Величества указу, чтоб Российские беглецы из Польши на прежние свои жилища возвращались, манифестами публиковано будет, однако ж, чтоб оные все возвратились, надеяться в том неможно, ибо по преждепубликованным манифестам малое число таких явилось: того ради, не соизволит ли Ваше Величество повелеть, в нынешнюю бытность войска Вашего Величества в Польше и в Литве, по возвращении оных оттуда, силою их высылать, и в том рассуждается поступать следующим образом:

1. Хотя при том войске ко всем обретающимся командирам указы прежде уже посланы, чтоб они всячески под рукою о тех Российских беглецах наведывались, где и в которых местах живут, и при том дано знать, буде оные по публикованным Вашего Императорского Величества всемилостивейшим манифестам добровольно не возвратятся, чтоб при выходе оттуда войск силою выгнаны и с собою в Россию выведены были; однако ж и ныне надлежит к ним подтвердить еще указами, чтоб они о тех беглецах еще всячески старались подлиннее разведывать, где и в каких местах и у кого больше обретаются и в том разведывании поступали б с крайнею осторожностью, чтоб оные о том не могли дознаться и в другие места разойтися; а разведав о том подлинно, те ведомости прислать сюда для известия.

2. Оную высылку чинить им тогда, когда войскам Вашего Императорского Величества из Польши к Российским границами выходить повелено будет, начав во всех местах вдруг, как в Польше, так и в Литве, дабы те беглецы, уведав о том, не могли разбежаться далее внутрь в Польшу и к Турецкой границе, где и невозвратно остаться могут: и для того тем командирам иметь между собою прежде секретное сношенье и войски свои разделить теми трактами, где наибольше по их разведании те беглецы обретаются, и со всем их именем захватить и с собою к границам Российским привесть, кому куда способнее, а именно: которые пойдут из Литвы, тем к Риге и к Смоленску, и между тем в другие порубежные Российские городы; а с Волыни к Киеву и другим тамошним местам куда способнее ж.

3. Которые беглые ж поселяся живут на Волыни и по ту сторону Киева, меж-

ду Днепром и Днестром, тех всех забрать обретающемуся тамо на Волыни корпусу при выступлении ж своем оттуда, и в том поступать всем таким же образом, чтоб захвачены и в Россию выведены были все вдруг.

4. Которые беглецы, по имеющемуся известию поселились на Ветке и в других тамошних лежащих слободах несколько тысяч дворов, для тех рассуждается, надлежит отправить особливую команду от Генерала Вейсбаха, понеже другие войска от них обретаются в дальном расстоянии; а ежели им туда нарочно маршировать, то потребует многого времени и может быть, что иногда Польские замешания маршировать туда не допустят; и для того к нему Генералу Вейсбаху послать особливой указ, сообща о тех жилищах имеющуюся роспись, и велеть ему под рукою к тому надлежащее учреждение и предуготовление чинить и к тем местам под другими претексты полкам приближаться таким образом, чтоб оные все места, в которых те беглецы жилища имеют, вдруг войсками окружены и они забраны и выведены были в Российскую сторону, а жилища их разорить, чтоб впредь прибежища к поселению их не было, и сие рассуждается (понеже не в дальном расстоянии от Российской границы) учинить возможно и не обождав того времени, как все войска из Польши выходить будут.

5. Когда те беглецы в Российские городы приведены будут, тогда надлежит их переписать, чьих они вотчин и которых уездов и сколь давно бежали, и те описи прислать в Кабинет Вашего Величества немедленно, а до получения о том Вашего Величества указа, держать тех беглецов в тех городах, сколько вместить будет можно в крепком смотрении; а в которых городах за множеством вместиться не могут, тех развесть в другие ближние города и держать по тому ж в таком же крепком смотрении; но при том командующим войски Вашего Императорского Величества смотреть накрепко чтоб те беглецы забраны были с женами их и с детьми и со всеми пожитками и со скотом и с хлебом, сколько на их лошадях поднять будет можно, также чтоб те их пожитки, как при забрании их оттуда, так и по приводе в Россию, все были в целости, и накрепко тем командующим подтверждать, чтоб никто не дерзнул под опасением смертной казни в тех их пожитках какой обиды и разорения чинить или чего отнять и других каких взятков с них брать, но паче всячески их охранять и ни до каких обид не допускать; а как в Российские городы приведены будут, то велеть им прокормление иметь тем своим привозным хлебом; а буде того собственного их хлеба недостанет или у кого и ничего не будет, то давать из магазинов месячину на каждую семью по осмине[75], а у кого будут дети, на тех с прибавкою по рассмотрению, о чем в те города послать особливые Вашего Величества указы; а для пропитания тех беглецов, во всех порубежных городах, где запасных магазинов нет, приготовить провианта[76], сколько надлежит по рассмотрению Сенатскому, а каким образом в раздаче того провианта поступать, дабы исправно до них доходило и никакого воровства не было, о том отправить особливые указы.

Резолюция. Апробуется.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 9, Санкт-Петербург, 1830, № 6609.

27. МЕХАНИЗМ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ СТАРОВЕРОВ. ДОКЛАД СЕНАТА "О ПОРЯДКЕ РАССЫЛКИ БЕГЛЫХ РАСКОЛЬНИКОВ, О НЕПОСЕЛЕНИИ ИХ НА УКРАЙНЕ И ПРИ УКРАИНСКОЙ ЛИНИИ И О СТАРАНИИ ОТКРЫВАТЬ ИХ УЧИТЕЛЕЙ", ТВЕРЖДЕННЫЙ АННОЙ ИОАННОВНОЙ (4 СЕНТЯБРЯ 1735)

Доклад. Понеже в указе Вашего Императорского Величества за подписанием собственные Вашего Величества руки, посланному к Генералу Графу фон Вейсбаху Марта 16 дня 1734 года, с которого в Сенат сообщена копия, написано: что он Генерал Вейсбах с представления Генерал-Лейтенанта Князя Шаховскаго доносит, что некоторые из явшихся таковых раскольников объявляют, что они прежние свои жилища имеют в Новогородском уезде и в других весьма отдаленных местах, от которого проезда иждивение свое истратить могут, а другие и ныне скудные люди, и для того просят, чтоб их по выходе в Малой Россия поселить, где они желают жить со всякою верностию.

Того ради велено таковым отдаленным, от прежних жилищ людям и крестьянам, для приласкания их, селить на Украине в таких местах, чтоб они под закрытием форпостов и жилищ были, и впредь за границу паки уйти не могли, и земли им отвесть из порозжих не во владельческих дачах землях, где по его рассмотрению с совета с Генерал-Лейтенантом Князем Шаховским рассудят.

Да в нынешнем 1735 году по приговорам Сенатским велено:

По 1-му, Февраля 18 дня: вышедших из Польши, и кои впредь выходить и являться будут в пограничных городах, и кои пришлются Российских войск от Командиров, тех всех рассылать на прежняя жилища за провожатыми до первого города, куда тракт лежит, от тех городов по тому ж от города до города, и которые не имеют чем пропитаться, тем во время бытности их в тех местах и в дорогу, по расчислению пути провианта давать из магазинов, а где магазинов нет, вместо провианта деньгами по препорции на счет тех помещиков, чьи те люди и крестьяне, а о высланных и вышедших из-за рубежа людях и крестьянах, кои о себе будут показывать, что бежали из отдаленных мест, поступать ему Генералу Графу фон Вейсбаху по вышеписанному указу.

По 2-му, Апреля 5 дня: сколько тех беглых в Россию выведено будет, и чьих вотчин, и из которых уездов, и сколь давно бежали, и все ль раскольники, о том Генералу Графу фон Вейсбаху прислать ведомость немедленно, и буде в тех выводных явятся беглые чьи люди и крестьяне, которые положены в подушный оклад, о рассылке их на прежние жилища поступать ему по сношению с Генерал-Лейтенантом Князем Шаховским по преждепосланным указам.

А ныне в Сенат пишут:

1. Генерал-Лейтенант Князь Шаховской: Ветковского де монастыря бывший казначей с товарищи в прошении объявил, что они по публикованным указам из села Ветки за одержанием владельцев и за своею простотою в 734 году[77] выехать не успели, но в нынешнем 1735 году вывезены, и просили, чтоб определить их в пустынное жительство в Малой России в Стародубском полку при описных

слободах, где прозывается старое местечко Городище, а по мнению его Князя Шаховского оным жительство определить хотя и в Малой России, только б приискав такое место, где ближе к Великороссийским городам.

2. Генерал Граф фон Вейсбах: что он вышедших из Польши раскольников велел селить на показанных в плане землях и при Украинской линии, а Генерал де Майор Тараканов мнение ему представлял, что оных раскольников от согласников их ереси Донских казаков отвесть внутрь России подалее.

А Сенату Вашему Императорскому Величеству общее с Святейшим Синодом рассуждение всеподданнейше представляет.

1. Вышеписанных раскольников монахов и монахинь и пустынножителей мужеска и женска пола, взятых из села Ветки, и из других мест разослать под караулом по разным монастырям, внутрь России, а именно: в каждый монастырь человека по 2 или по 3, и содержать их в тех местах в особливых кельях в мирском, а не в монашеском платье противу и близ властелинских келей, чтоб могли власти сами и монахи и монахини и монастырские служители над ними наблюдать всегда, и видеть их самоперсонально, и из тех кельей их не выпускать и к ним никого не допускать, а пищу им давать из убылых монашеских и монахинских порций двум персонам одну или полторы порции, а буде в монастырях убылых порций нет, то из доходов тех же монастырей ведомством до Коллегии Экономии принадлежащих, и кои монастыри весьма скудны, в тех оных раскольников довольствовать пропитанием из Коллежских же доходов против того ж, токмо в определенные монастыри, где те раскольники жительствовать будут, и монашеская убылые порции определятся по смерть, или по отлучность их отставных солдат и прочих чинов, которых на убылые монашеские порции к тем монастырям по указам определять повелено, от времени определения тех раскольников не определять, (пока иные в тех монастырях убылые монашеские и монахински порции будут); а которые раскольнические же монахи и монахини и пустынножители впредь вывезены и пойманы будут, таковых всех потому ж рассылать таким же образом в монастыри, а отвоз им чинить в монастыри из их пожитков, и тех монастырей наставникам и наставницам стараться, и оных раскольнических монахов, монахинь и пустынножителей увещевать, и как возможно склонять к соединению правоверных Святой церкви, обнадежа их, что ежели они от того раскола обратятся, то они содержаны будут так, как прочие тех монастырей монахи и монахини, и буде кто из них от того раскола обратиться, таковых по обычаю церковному приобщать к правоверным и ко Святой церкви ходить допускать, а ежели кто действительно пожелает быть в монашестве, таких по усмотрению постригать вновь, а далее церкви за монастырь их не выпускать, и того смотреть накрепко, и не обратившихся употреблять в работу в тех монастырях, и о тех пустынножителях, старцах, и старицах, и бельцах и белицах в каковые кто лета, и которых мест были жители, и чьи именно, и каковых чинов, и давно ль в раскол вступили, о том в Правительствующий Сенат и в Святейший Правительствующий Синод прислать именные ведомости, а церковную

утварь и ниги, которые касаются к ереси их, также и образы, написанные по их раскольническому суемудрию, отобрав без остатка, прислать в Святейший Синод, а из Святейшего Синода те образы по исправлении и утварь употреблять по силе указа, состоявшегося в 730 году Марта 17 дня, в убогие монастыри и в недостаточные ружные и малоприходные церкви, а пожитки их, которые привезены с ними, кроме одежды, отобрать же, и как о тех пожитках, так и о церковной утвари и книгах и образах прислать в Сенат и в Святейший Синод ведомости, а книг церковных, в которых благочестивой церкви противности не находится, отбирать.

Хотя по вышеписанному Вашего Императорского Величества указу Марта 16 дня 1734 года велено раскольников за отдалением от прежних жилищ селить на Украйне, но тогда оное было учинено в таком рассуждении, чтоб тех раскольников к добровольному выходу тем приласкать, чем в том указе изображено; того ради тех высланных и вышедших из-за Польской границы раскольников мирского чина всех, хотя б которым в Украйне для поселения и земли отведены были, посадских и разных чинов людей и крестьян со всеми их пожитками разослать на прежние жилища, кто откуда бежал, а именно: посадских в посады, дворовых и Государственных и монастырских крестьян в те волости, из которых они сошли, помещиковых к помещикам за провожатыми до первого города; куда оным тракт лежит, а от тех городов, потому ж от города до города, и ту рассылку чинить с добрым порядком, и куда оные разосланы будут, за ними накрепко смотреть в посадах Бургомистрам, и всем гражданам, в Дворцовых и Государственных и монастырских волостях управителям, прикащикам и старостам, в помещиковых самим помещикам, прикащикам и старостам и выборным, дабы они правоверных к расколу не склоняли и склонять не дерзали, а их раскольников всякими способы увещевать, чтоб от того раскола обратились, обнадеживая их за то обращение облегчением податей, а кто имены, в которые городы и уезды высланы будут, и которых посадов и Дворцовых и монастырских волостей, чьи помещиковы люди и крестьяне, и которого числа и с кем провожатыми высланы будут, о том в те городы посылать именныя ведомости, а которые о себе будут показывать, что чьи они и откуда бежали не помнят, тех всех прислать в Санктпетербург за провожатыми для поселения в Ингерманландии, а как привезены будут, оных селить по разным деревням по малому числу, а не в одном месте, а прежде той их в прежние места рассылки и о том объявления, всякими удобными способы разведывать, кто между ими есть наставники и учители, показывая будто того желают выдать для определения их к ним раскольникам по прежнему, и как об них о всех разведано будет, тогда тех наставников и учителей всех взять под крепкой караул, держать до указа и писать в Сенат и в Синод; а на Украйне при Украинской линии тех раскольников селить, не рассуждается, для того, (1) что около тех мест находятся казаки Донских городков, из которых многие склонны к расколу, от чего опасно, дабы те вновь поселившиеся раскольники не могли тех казаков паче в раскол привести, или и за границу перейти,

сему явной пример, что многие из раскола великим числом людей ушед в Турецкую границу, живут там и поныне другим в пристанище служат. (2) Украинская линия сделана, и Ландмилицкие полки селятся на оной, для защищения и обороны Государственной от неприятеля, а от них раскольников нетокмо обороны, но паче всякой противности опасаться надлежит, к тому ж из той Ландмилиции, будучи в одном месте не могли б к расколу склонять, также могут те раскольники беглых Великороссийских людей и крестьян в те свои жилища принимать, и к своему расколу приводить же; да и прочим раскольникам может пристанище быть так, как и в вышеписанной Ветке.

3. Помянутым раскольникам, которые не имеют чем пропитаться, тем при рассылке в тех местах и в дорогу, по расчислению пути провианта давать на каждую семью по осьмин на месяц и круп по препорции, а у кого будут дети, тем с прибавкою по рассмотрению, где есть магазины, в тех местах из магазинов, а где магазинов нет, деньгами по препорции на счет тех помещиков, чьи те люди и крестьяне, а сколько всех оных беглых из за Польского рубежа, как правоверных, так и раскольников вышло, и выслано и взято мужеска и женска полов, и сколько же куда разослано, и кому имены на счет помещиков провианту дано будет, о том в Сенат и в Святейший Синод прислать, и впредь потому ж присылать именные ведомости, и по присылки оных о раздаче того провианта, рассмотрение учинено будет впредь.

И о том у Вашего Императорского Величества Сенат всеподданнейше требует Вашего Императорского Величества Всемилостивейшего указа.

Резолюция. Учинить по сему представлению.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 9, Санкт-Петербург, 1830, № 6802.

28. УКАЗ АННЫ ИОАННОВНЫ СЕНАТУ "О СБОРЕ С РАСКОЛЬНИКОВ РЕКРУТ, С 50 ДУШ ПО ОДНОМУ ЧЕЛОВЕКУ, И ЛОШАДЕЙ, СО 160 ДУШ ПО ОДНОЙ" (11 ДЕКАБРЯ 1738)

Хотя раскольники положены против крестьян в двойной оклад, но от прочего всего освобождены; а купечество и крестьяне, сверх положенного на них подушного платежа по нарядам рекрут, и лошадей и работников конных и пеших ставят и подводы под всякие казенные припасы дают[78], что им против раскольников весьма тягостно; оные же раскольники великие промыслы и торги имеют, и богатятся и постоев в домах своих не содержат, потому, что чрез те места полкам маршев и другим служилым людям проезда не бывает; и видя их такую льготу, многие купцы и крестьяне в их раскольнические жилища бегут и к их собраниям пристают[79], иные не для обучения их суеверстия, но для того, что их оттуда в городовую службу и в рекруты не возьмут, и ничего иного, кроме двойного оклада, с них требовать не будут. И дабы раскольников с купечеством и крестьянами хотя в одном рекрутском наборе и во взятье с них драгунских лошадей поровнять: того ради указали Мы, в Нашем Сенате немедленно справиться,

сколько и в каких местах раскольников по переписи мужеска пола есть, и потом расположить с них рекрут вместо прошедших и нынешнего наборов, с пятидесят душ по человеку, а драгунских со ста душ по лошади, и для сбора оных рекрут и лошадей отправить жилища их нарочных офицеров с конвоем, и как им поступать, дать инструкции, и чтоб вышеупомянутых рекрут и лошадей, собрав, спроводили к армии, откуда к которой экспедиции способнее[80], к Генерал-Фельдмаршалам послать указы, чтоб они упомянутых взятых с раскольников рекрут приказали определить в разные полки и роты, дабы в одной двух человек не было, и полковым священникам приказали, чтоб они добрым способом от того суеверия их отвращали и к правоверию наставляли.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 10, Санкт-Петербург, 1830, № 7702.

29. УКАЗ АННЫ ИОАННОВНЫ, ИЗДАННЫЙ ПО ВЕДОМСТВУ ВОЕННОЙ КОЛЛЕГИИ, "ОБ ОТПРАВЛЕНИИ СМОЛЕНСКОГО ГОРНИЗОННОГО ПОЛКА НА ВЕЛИКИЕ ЛУКИ ДЛЯ РАСПРЕДЕЛЕНИЯ ПО ФОРПОСТАМ ДО САМОЙ ЛИФЛЯНДСКОЙ ГРАНИЦЫ И ОБ УДЕРЖАНИИ КРЕСТЬЯН ОТ ПОБЕГОВ В ПОЛЬШУ" (19 МАЯ 1739)

Ее Императорскому Величеству известно учинилось, что крестьяне оставя свои домы, бегут в Польшу, а особливо из Велико-луцкой, Псковской и Новогородской Провинций, которых при границах в некоторых местах за сведением форпостов, а в иных за малолюдством удерживать некому. Того ради, Ее Императорское Величество указала: Смоленского гарнизона один полк, укомплектовав людьми, мундиром, ружьем и аммунициею, отправить немедленно на Великие Луки, и по прибытии туда, распределить по форпостам, начав от Лук Великих до самой Лифляндской границы; а в прочих местах, такие форпосты содержать, как прежними Ее Императорского Величества указами определено, во всем непременно, и о непропуске таких беглых за границу, по всем пограничным форпостам подтвердить наикрепчайшими указами.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 10, Санкт-Петербург, 1830, № 7807.

30. ОБЩИЙ УКАЗ СЕНАТА И СИНОДА "О ЗАПРЕЩЕНИИ РАСКОЛЬНИКАМ ИМЕНОВАТЬ СЕБЯ СТАРОВЕРЦАМИ, СКИТСКИМИ ОБЩЕЖИТЕЛЯМИ И ПУСТЫННОЖИТЕЛЯМИ, И О ПОДТВЕРЖДЕНИИ, ЧТОБЫ ОНИ ПРАВОСЛАВНЫХ В РАСКОЛ НЕ ОБРАЩАЛИ, НЕ ДЕРЖАЛИ БЕГЛЫХ, БЕСПАСПОРТНЫХ, ХОДИЛИ В ОПРЕДЕЛЕННОМ ДЛЯ НИХ ПЛАТЬЕ, И ДЛЯ ОТЛУЧЕК СВОИХ БРАЛИ СЕБЕ, ГДЕ СЛЕДУЕТ ПО ЗАКОНАМ, ПАСПОРТЫ" (13 МАЯ 1745)

Крайнего сожаления достойно, что некие бывшие сыны церкви православные Грекороссийского исповедания, по смущении ненавистника Креста Христова чрез самых невежд, Божественного Писания не разумеющих, от церкви Святой отторгшеся, и от правого пути в погибельный совратившеся, пребывают непре-

вратны[81], едини убо мнимые от них наставники и сами свое заблуждение разумея прельщающеся привременным житием остаются в окаменении, утверждая прелести свои разными вымыслы и обманы, между коими, аки бы за веру толь твердую сожиганием самих себя, чего над собою оные мнимые наставники раскольнические отнюдь никогда не делают, но только у нерассудных временную и вечную жизнь лукавством своим отъемлют, как и по делам в Святейшем Синоде много явно, что не себя, но оных единых к тому злу приводят, а сами не сожигаются, и оставшеся именем их богатятся, друзии же от предприятого себе мнения, которое они от льстецов, всякого лицемерия наполненных, прельщении в своем мнении закрепели, и никакого здравого наставления, мнению своему несогласного, не приемля, остаются упорственны, и лишаяся Святых Божественных Таинств, ими же спасение получить должны, вечной погибели души свои повергают, претыкающеся не истинным мнением, аки бы о неправильном в книгах во дни Святейшего Патриарха Московского Никона исправлении, которое Святейший Патриарх Никон чинил не единолично собою, но многим рассмотрением и советом Российского освященного собора, и особливо по письменному сношению и согласию Святейших Патриархов и Преосвященных Архиереев Восточных православной Греческой церкви; и сверх того оного Святейшего Патриарха Никона дело исправления церковных книг всего Российского Государства Митрополитами, Архиепископами и Епископами и от прочих духовных чинов нарочитыми мужи Архимандриты, Игумены и Протопопы, в Великом Граде Москве испытовано подробно, и ничто же стропотно или развращенно или вере православной противно в новоисправных и в новоприведенных печатных книгах обретено, но в силе и разуме Священного Писания все согласно со старыми Славянороссийскими харатейными книгами. И когда по призыву Благочестивейшего Великого Государя Царя и Великого Князя Алексея Михайловича, всея Великая и Малыя и Белыя России Самодержца, в великий град Москву прибыли Святейшии Патриархи, Паисий Папа и Патриарх Великаго Града Александрии и Судья Вселенныя, и Макарий Патриарх Божия грады Великия Антиохии и всего Востока, коим и вышеозначенного собора дела вся подробну объявлены, и согласно ими Святейшими Патриархи приняты, и купно с Святейшим Иосафом, Патриархом Московским и всея России, и Преосвященными Митрополиты, Архиепископы и Епископы Российскими и с прилучившимися Греческими Преосвященными Митрополиты, Григорием Никинским[82], Косьмою Амассийским, Афанасием Иконийским, Даниилом Сардийским, Паисием Газским, и Архиепископом Манасием Пагнионским и прочими Греческими ж Архиереи и другими духовными чины, и всем освященным собором Великороссийского Государства то соборное деяние (которое и ныне подлинное в наличии имеется) утверждено, и собственными их руками подписано 1667 месяца Майя в 13 день, с таким подтверждением: аще ли кто не послушает повелеваемых и не покорится Святей Восточней церкви и сему освященному собору, или начнет прекословити и противлятися, и мы такового противника, данною нам властью от Всесвятого и Животворящего

Духа: аще ли будет из священного чина, извергаем и обнажаем его всякого священнодействия, проклятию предаем: аще же от мирского чина, отлучаем и чужда творим Отца и Сына и Святого Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника, и от православного всесочленения и стада и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумится, и возвратится в правду покаянием: кто не уразумится и не возвратится в правду покаянием, и пребудет в упрямстве своем до скончания своего, да будет и по смерти отлучен и часть его и душа со Иудою предателем, и с распеншими Христа Жидови и со Арием и с прочими проклятыми еретиками, железо, камение и древеса да разрушатся и да растлятся, а той да будет не разрешен и не расстлен, и яко тимпан, во веки веков Аминь[83]. И сожалея о погибели душ человеческих высокославныя и вечнодостойныя памяти Благочестивейший Государь Император Петр Великий Отец отечествия, ко обращению таковых гибнущих душ человеческих на путь спасительный многая употребити благоволил тщания, и в 1714 и 1716 годах повелеть соизволил: оных раскольников описав, положить в оклад не для того, чтоб они свою прелесть рассевать могли, и других к своей погибели совращали, но с таковым богомудрым предприятием, дабы осмотряся и уразумея, свободно к пути спасительному прибегнули, чего ради и в 1722 Генваря 23 и Марта 6 числе печатными Его Императорского Величества указами публиковать указал, и публиковано, чтоб сумнящимся для разрешения того без всякого опасения являться в Святейшем Синоде; но никто от них тому не последовал, и на явное разглагольствие Святейшему Синоду не явился, и не взирая на Высочайшую Высокомонаршую милость, и не страшася того, что таковых развратников, по указу Его Императорского Величества, повелено с наказанием и вырезанием ноздрей ссылать на галеры, о чем в последующих 1722 Февраля 28, Апреля 12, Июля, 16 и 1728 годах февраля 4 числе Их Императорских Величеств указами подтверждено, оные раскольники явные церкви Святой противники, а особливо в скитах живущие, паче же Олонецкие и Выгорецкие в Священном Писании неискусных к погибельному своему пути совращали, и неположенных в оклад укрывали, а при следствиях виновных тому разными образы скрывали, объявляя безвестно сшедшими и отпущенными от них, якобы за торговыми промыслы и скитскими нуждами, предая забвению Его Императорского Величества 1724 года указ, которым повелено жить в своих местах, и никуда в другие не ходить и не бегать, под смертною казнию: чего за несохранение, по содержанию их Императорских Величеств указов, и подлежали тяжкому суду. А ныне Высочайшим Ее Императорского Величества Благочестивейшие же Монархини Всероссийские Всемилостивейшим указом повелено: содержащим раскол только явиться у определенных к ревизии мужеска пола душ, для положения на прежнем, по силе указов, основании в оклад, а бывшие о них Коммиссии отставить, в рассуждении, что они такою Высочайшею Ее Императорскаго Величества милостию удовольствуясь, никого обычайным своим обманом и под образом благочестия притворным лицемерием и прелестным с легким и мягким лживо в противной Святой церкви силе набож-

ных слов употреблением, лукавством в свое заблуждеше совращать не будут, и других по бывшим Коммиссиям оказавшихся действ, церкви Святой вредных, чинить престанут, и спокойно останутся. Но чрез принесенные Святейшему Правительствующему Синоду представления оказуется, что раскольников из Выгорецкаго называемого ими Данилова и из других скитов, будто для промыслов и прокормления, в разные места немало распустили, с данными от старост паспортами, из которых один пойман, и при осмотре явились у него в сумке раскольнические книжицы и тетрадка, и раскольническое причастие, и ножницы со стриженными волосами, да в доме крестьянском сыскана панагия с причастием, и притом устав их, как они по раскольнически причащают; а по следствии то причастие получено из раскольнического жилища из оного Данилова скита, и вышедшие де из погостов обыватели в раскол из домов своих бежали в недавних годах, и приняты нынешними содержатели, и явно де беглых в раскольническое свое заблуждение прельщая, принимают и перекрещивают, и имена переменяют; а ныне де раскольнические содержатели недавно бежавших принятых ими обывателей и уведенных и от них рождающихся детей к поданию в ревизию в сказках пишут в раскол, показывая, якобы они были их старожилы. А понеже раскольникам при нынешней ревизии новопришлых старожилами показывать, и кои никогда еще в раскол записаны не были, вновь совращать и в раскол приводить отнюдь не надлежит: ибо и по указу Ее Императорского Величества, состоявшемуся Августа 11 дня 1744 года, повелено в сказках писать, кто где по прежней переписи в оклад положены, или кои не положены, почему им и поступать должно со всякою справедливостию; також и из жилищ своих под видом промыслов и других нужд со своими, а не от указных мест паспортами отправлять не надлежит. Они же раскольники не в далеких весьма временах от правого пути и древней церкви Святой сами отшетившеся на развращение простяков, как называются, так и пишутся ложно староверцами и скитскими общежители и пустыннослужители[84]; каковое звание до их раскольников, яко до нововерцев, а не староверцев крайне не принадлежит. И оные противные церкви Святой обстоятельства от раскольников производимые видя, не может быть просто оставлено, но по должности своей принуждены объявить, Святейший Правительствующий Синод, что их раскольническое мнение состоит крайне обманное и душепагубное, и чтоб сыны церкви Святые от таковых развратников и вредителей душ человеческих остереглись и погибели душам своим не чинили; и хотя противу суетного раскольнического предания к их же наставлению руководствующие книги давно уже изданы: яко Жезл правления[85], Увет духовный[86], Пращица[87] и другие, тем подобные, имеются; и когда б они пути спасительного искали от самой истины, то б явно свои пороки влекущие в тьму вечной погибели усмотрели, и повинующеся Святой церкви к пути спасительному приклонились; однако же для большой в Божественном писании неискусных от обычайного раскольнического прельщения предосторожности, и ради обстоятельного показания раскольнического же неправильного мнения вновь уже сочиненные книги, по Высочайшему Ее Импе-

раторского Величества повелению, народу в скором времени преданы будут. А Правительствующий Сенат изъяснит, что содержание, Августа 11 дня 1744 года, Ее Императорского Величества указа, прежние Их Императорских Величеств указы в своей силе оставляет. И того ради Святейший Правительствующий Синод обще с Правительствующим Сенатом согласно Приказали: во всем Государстве публиковать сим Ее Императорского Величества указом, чтоб раскольники во Всероссийском Государстве никого ни под каким видом и употреблением к своему погибельному пути отнюдь не совращали и не склоняли, и кои никогда еще в расколе не были, вновь совращать и в раскол приводить и других предерзостей, церкви Святой противных, производить не дерзали, и в подаваемых ревизии сказках, по вышеупомянутому Ее Императорского Величества указу, показывали без наималейшие неправды, и вновь в раскольнические скиты, какого б кто звания не был, никого ни под каким прикрытием не принимали, и от себя паспортов никому не давали; а староверцами и скитскими общежителями и пустынножителями (яко весьма неправильно) не писались, а где нужда востребует, именовались бы и писались одним званием раскольниками; которым именем их раскольников и сынам церкви Святой называть и писать; и если раскольникам кому настоящая нужда куда от своих мест отлучиться востребует, оные б брали паспорты в тех местах, где оные, по указам Ее Императорского Величества, в дачу следуют; и в тех паспортах, что они раскольники, и случай их нужды и время, какового совершенная нужда, а не по прихотям их требовать будет, означать именно, и в тех местах, где они будут, те паспорта в светских командах объявлять, и на них подписывать, дабы их сверх назначенного термина ни кто у себя отнюдь не держали; а в духовные команды от светских о них раскольниках не медленно б давали надлежащие уведомления, и как в духовные, так и светские всеприлежно наблюдали б, дабы от них развращения, и других церкви Святой противностей отнюдь не происходило, и ходили б они раскольники в таком платье, какое им носить указано. А если что либо от них противно окажется, о том в духовных и светских командах, где о чем надлежит, производить следствия, и поступать с таковыми по Святым правилам, Государственным правам и Ее Императорского Величества указам непременно. И для достодолжного всем ведома сей указ во все команды разослать и в народ публиковать, а в святых церквах по отправлении Божественной Литургии читать чрез первый по вся воскресные дни, а потом по единожды в каждый месяц.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 12, Санкт-Петербург, 1830, № 9155.

31. ВЗГЛЯД СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ИСТОРИКА НА ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О СТАРООБРЯДЦАХ И ИХ ПОЛОЖЕНИЕ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ В XVIII В.

<...> Во многом история взаимоотношений церковных и сыскных органов отражала то положение, в котором находилась церковь в самодержавной России со времен Московской Руси. А эти взаимоотношения сводились к полному под-

чинению церкви светскому государству. Сам процесс такого подчинения – характернейшая черта в развитии многих народов и стран. Но в России он приобрел особо уродливые черты, превратил церковь в государственную контору, полностью подчиненную и зависимую от воли самодержца. <...> Священник рассматривался властью как должностное лицо, которое служит государству наряду с другими чиновниками, обязан принимать изветы. В указе 1737 г., о доносах на возможных поджигателей сельский священник назван в одном ряду с дворцовыми и иными приказчиками, которым деревенский изветчик должен был в первую очередь сообщить о своих подозрениях <...>. Священники действовали как помощники следователей: увещевали подследственных, исповедовали колодников, а потом тщательно отчитывались об этом в Тайной канцелярии[88]. Обычно роль следователей в рясе исполняли проверенные и надежные попы из Петропавловского собора. Даже в 1773 г. для "увещевания и исповеди" в Казанскую секретную комиссию о восстании Пугачева[89] был откомандирован протопоп Петропавловского собора Андрей Федоров <...>.

Естественно, что и сами люди в рясе не могли избежать участия в политическом процессе. Они становились подследственными (изветчикам, ответчиками, свидетелями). Их пытали, казнили, как и любого из подданных государя. При этом светская власть грубо вторгалась в сферу компетенции церкви, мало считаясь с мнением православных иерархов. И в рассматриваемое время это было нормой.

<...> За покорность церковников светская власть платила сторицей – без ее гигантской силы и могущества официальная церковь никогда бы не справилась со старообрядчеством. А именно старообрядцы признавались церковью как заклятые враги, недостойные пощады. Горделивое утверждение некоторых отечественных историков о том, что в России XVII–XVIII вв. не было ужасов инквизиции Западной Европы, требует значительных оговорок. Действительно, церковных судов, подобных инквизиции католической церкви, у нас не было. Но их роль исправно исполняли органы политического сыска, как и все государство, взявшее на себя функции защиты православной веры в ее единственной официальной версии. На страницах этой книги нет возможности подробно рассматривать весь многосложный инквизиторский процесс, который целое столетие велся над старообрядцами, но он был полностью скопирован со светского политического процесса и был так же пристрастен, жесток и несправедлив. Нераскаявшихся раскольников пытали, сжигали, подвергали всем позорным казням и ссылкам.

В России не было такого количества костров для еретиков, как в Западной Европе, но их заменяли гари, к которым своими грубыми, бесчеловечными методами официальная церковь и власти понуждали старообрядцев. Законодательство о старообрядцах имело неуклонную тенденцию к ужесточению, что видно как по принятым законам конца XVII – первой половины XVIII в., так и по проекту Соборного уложения 1700–1703 гг. <...>. На старообрядцев, как на диких

зверей, устраивались в лесах многолюдные облавы. Конец XVII – первая половина XVIII в. прошли под знаком – без преувеличения – тотального преследования старообрядцев. Своей бескомпромиссностью, жестокостью в многолетней борьбе с "расколом" официальная церковь способствовала, в сущности, подлинному расколу русского общества, превращению его части в париев и одновременно к отторжению от официальной церкви верующих народных масс, в тайне симпатизировавших старообрядческим мученикам. Вместе с тем наступление на раскольников как врагов веры и государства вело к усилению фанатизма старообрядчества, к идейному застою, окрашенному эсхатологическими цветами ожидания конца света.

Старообрядцы были поставлены за грань человеческого и гражданского сообщества. Прощение мог получить только тот раскольник, который отрекался от своей веры и приносил унизительное покаяние. Остальных подвергали разнообразным репрессиям, их принуждали нести двойные повинности и налоги, им запрещали заниматься торговлей и другими видами деятельности, быть в мирских должностях, свидетельствовать в суде, их нельзя было приводить к присяге, им не давали издавать, переписывать, хранить книги, запрещали читать и писать. Мужчинам предписывали носить на спине платья специальные красные четырехугольники – "козыри", а женщинам – позорные шапки с рогами <...>.

Особо зловещую роль в преследовании старообрядцев сыграли три церковных иерарха: архиепископ Нижегородский Питирим[90], Феофан Прокопович[91] и Феодосий Яновский[92]. Они особенно тесно сотрудничали с политическим сыском. Питирим был настоящим фанатиком борьбы с расколом. Он пытался одолеть старцев в религиозной дискуссии, которая сочеталась с шантажом и угрозами, умело вносил смуту в их среду, вылавливал наиболее авторитетных старцев, отправлял их в Петербург на допросы в Тайную канцелярию и Синод. Да и сам Священный Синод почти с первого дня работы в 1721 г. стал фактически филиалом Тайной канцелярии. Феодосий был близким приятелем П. А. Толстого и Ушакова. В Синоде была оборудована тюрьма с колодничьими палатами, где людей держали столь же сурово, как в Петропавловской крепости: в оковах, в голоде, темноте и холоде. Была тюрьма и в Александро-Невском монастыре. Сюда, в эту подлинную вотчину Феодосия, привозили церковников, заявивших "Слово и дело"[93] или обвиненных в "непристойных словах"[94]. Здесь Феодосий и его подчиненные допрашивали их, а потом отсылали Толстому. Одновременно из Тайной канцелярии к Феодосию присылали пытанных в застенке и раскаявшихся раскольников. Феодосий должен был установить, насколько искренним было раскаяние этих, не выдержавших мучений людей, и затем сообщал об этом Толстому.

<...> Дело, которое было начато Никоном, подхвачено Питиримом, Феодосием и Феофаном, продолжили чиновники специального Сыскного приказа, который к середине XVIII в. выполнял роль инквизиторского филиала Тайной канцелярии. Сюда передавали из Тайной канцелярии упорствующих в своих убеждениях старообрядцев "для изыскания истины пытками". В приказе была налажена

целая система мучений людей. Старообрядец либо там погибал, либо выходил из него раскаявшимся в своих убеждениях изгоем и калекой. Пытки в приказе были очень жестокие. Приведу несколько примеров. Дмитрий Белов был пытан 13 апреля 1752 г. (50 ударов), 6 ноября 1752 г. (35 ударов), 18 января 1753 г. за отказ признать свою ересь получил 35 ударов. При этом у дыбы стоял священник и увещевал вернуться к церкви. Так было и с 60-летним каменщиком Яковом Куприяновым, которого в 1752 г. пытали и на первой пытке дали 90 ударов кнута, а на второй – 70 ударов. На третьей пытке несчастный получил 100 ударов! Несмотря на эти мучения, Куприянов от старообрядчества не отрекся. Его приговорили сначала к сожжению, но потом били кнутом и сослали в Рогервик – известно, что раскольников в Сибирь, боясь их побегов, не ссылали. Упорствующий в расколе дворцовый 70-летний крестьянин Полуект Никитин был настоящим борцом за то, что теперь называют свободой совести. В 1747 г. он выдержал две пытки, на которых получил 73 удара кнутом, но по-прежнему утверждал: "Будь-де воля Божия, а до души моей никому дела нет и никто отвечать не будет" <...>. Лишь со времен Петра III и Екатерины II можно говорить об ослаблении репрессий государства и церкви против старообрядцев. Главное направление борьбы изменилось – началась борьба с хлыстами и другими сектантами.

Анисимов Е., *Дыба и кнут: политический сыск и русское общество в XVIII веке*, Москва, 1999, 137–138, 140–143.

32. УКАЗ ПЕТРА III "О СОЧИНЕНИИ ОСОБОГО ПОЛОЖЕНИЯ ДЛЯ РАСКОЛЬНИКОВ, КОТОРЫЕ, УДАЛЯЯСЬ ЗА ГРАНИЦУ, ПОЖЕЛАЮТ ВОЗВРАТИТЬСЯ В ОТЕЧЕСТВО, С ТЕМ, ЧТОБЫ ИМ В ОТПРАВЛЕНИИ ЗАКОНА ПО ИХ КНИГАМ ВОЗБРАНЕНИЯ НЕ БЫЛО" (29 ЯНВАРЯ 1762)

Собранию правительствующего Сената Генерал-Прокурор и кавалер Александр Иванович Глебов объявил, что Его Императорского Величества Всевысочайшее соизволение есть беглым Российским раскольникам, которые живут в Польше и других заграничных местах, и многие желание имеют возвратиться в Россию с тем, чтобы им в содержании закона по их обыкновению и старопечатным книгам ни от кого возбранения не было, о чем в Сенат и по Раскольничей Конторе у сочинения по материям пунктов многократно трактовано было, но разрешения на то не учинено. Всемилостивейше на то им позволить и к поселению их в Сибири, Барабинскую степь и другие тому подобные места отвесть и никакого в содержании закона, по их обыкновению, возбранения не чинить[95], яко Магометане и идолопоклонники состоят, а те раскольники Христиане, точно в едином застарелом суеверии и упрямстве состоят, что отвращать должно не принуждением и огорчением их, от которого они бегая за границу, в том же состоянии множественным числом проживают бесполезно. И для того Его Императорское Величество Высочайше указать соизволил, о том сочиняя Сенату обстоятельное учреждение, предложить к Высочайшей Его Императорского Величества апро-

бации. Во исполнение оного, Правительствующий Сенат Приказали: об оных раскольниках из имеющихся в Сенате дел, сочиняя экстракт, и на апробацию учреждение предложить к рассмотрению Сената немедленно.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 15, Санкт-Петербург, 1830, № 11420.

33. ВЗГЛЯД РОССИЙСКОГО ВОЕННОСЛУЖАЩЕГО НА СТАРОВЕРОВ И ТРУДНОСТИ ПРЕДОТВРАЩЕНИЯ ЭМИГРАЦИИ РОССИЯН. СООБЩЕНИЕ ПОГРАНИЧНОГО КОМИССАРА МАЙОРА СКОВИДОВА ИЗ ПСКОВСКОЙ ПРОВИНЦИИ В СЕНАТ (16 ОКТЯБРЯ 1762)

<Староверы> не только не хотели приветствовать Ее императорского величества матерные милосердие[96] и от злодейского их преступления раскаяться, но по застарелому своему изменическому упрямству и слышать о том не желали, особлево что многие отступники от Православной кафолической церкви превратились к проклятой Раскольнической ереси, чрез лесные наставления находящихся тамо[97] везде здешних же беглецов той ереси лжеучителей и так один другого, хотя бы который из них и вознамерился из раскаяния о своем преступлении, не допускают; да иной час от часу нетокмо по одиночке или семьями, но целыми деревнями со всеми своими пожитками и скотом дезертируют <так!>, а удержанию их от того побегу никаким образом невозможно, ибо имеющиеся по границе форпосты бутка от бутки в дальней расстоянии, да и на тех солдат токмо человека по три, при том числе немало есть таких, кои совсем престарелые и неимеющие никакого движения; к тому некоторые форпосты состоят не на настоящих пограничных местах, а внутри России <…>.

Итак ни форпостными, ни резервными командами в каком они не были состоянии побегов пресечь невозможно; посылаемые по подаваемым от здешних помещиков их поверенных доношениях к польскому шляхетству о выдаче беглецов требования почти бесплодны остаются, ибо они о том и думать не хотят, что в требованиях Российской стороны какое удовольствие сделать и добровольно выдачи чинить и нетокмо прежних не выдают, но и вновь приходящих принимают и в своих моентностях укрывают непрестающе; когда идет требование отдать, кои при побеге или выходе из Польши причинили России немалое воровство, разбои и разорения, по обстоятельному же о жительстве их расследовании, тогда отзывается словесно, якобы во владениях их деревень таких беглецов нет и чрез такие случаи. Столько теперь умножилось в Польшу беглецов, что и умещать уже их на своих землях негде; то многие, узнав про воровство в Российских беглецах, при родных своих крестьян в чужие моентности отпускают, а те места российских посылают. Другие <помещики>, которые имели только землю по малому числу и сами пахали, ныне от содержания беглецов здешних разбогатясь полученными от них доходами приумножили земель и имеют большие маентности <…>. А верно подданные ее Императорского величества рабы российские пограничные помещики от побегов от наезда причиняемых выходцами

из Польши беглецами разбоев и грабежей и от платежа за беглых с пуста государственных податей, приходят в немалое разорение.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1488, л. 22–23.

34. УКАЗ ИМПЕРАТРИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ II "О ПОЗВОЛЕНИИ РАСКОЛЬНИКАМ ВЫХОДИТЬ И СЕЛИТЬСЯ В РОССИИ НА МЕСТАХ ОЗНАЧЕННЫХ В ПРИЛАГАЕМОМ У СЕГО РЕЭСТРЕ" (14 ДЕКАБРЯ 1762)

Ее Императорское Величество с какою Монаршею милостью и благоволением, не только иностранных разных наций, кроме жидов, на поселение в Россию приемлет, но и самим до сего бежавшим из своего отечества подданным возвращаться позволяет, прощая все их преступления, о том из публикованного сего декабря 4 числа манифеста[98], подписанного Ее Императорского Величества рукою, всем уже известно. Вследствие чего, Правительствующий Сенат, усматривая из дел, что между прочими до сего бежавшими из своего отечества в Польше и в других за границею местах не малое число находится раскольников[99], которые, не имея понятия о силе законов, страшась притеснения или истязания, опасаются выходить; и потому имея с Святейшим правительствующим Синодом конференцию, за благо определил, сим Ее Императорского Величества указом, всем живущим за границею Российским раскольникам объявить, что им позволяется выходить и селиться особливыми слободами, не только в Сибири на Барабинской степи и других порожних отдаленных местах[100], но и в Воронежской, Белогородской и Казанской Губерниях, на порожних же и выгодных землях, где полезнее быть может, и жить им и детям их на таком основании, как здесь в России Именными, блаженные и вечной памяти, Государя императора Петра Великого 1716 Февраля 8, 1718 Марта 2 и Октября 9, 1719 марта 24, 1723 Февраля 9 и 1724 годов Февраля 11 и Июня 4 чисел указами записных раскольников в двойном окладе содержать, так и по состоявшемуся в 1721 году Духовному Регламенту, с оными поступать велено. Которые Его Величества указы, для лучшего им раскольникам истолкования и вероятия, вносятся здесь точным их содержанием, а именно <...>.

И так сим Ее Императорского Величества указом подтверждается, что им возвращающимся из-за границы раскольникам и их детям, яко записавшимся и в двойной оклад по тем вышеизображенным указам положенным, и с детьми их никому ни от кого никакого притеснения чинено не будет; а сверх того 1) что они, в рассуждении добровольного их выхода, не токмо за побеги в винах их, но и во всех досего преступлениях, по силе вышеозначенного изданного от Ее Императорского Величества манифеста, прощаются, и отнюдь ни чем истязаны не будут; но еще 2) как в бритве бород, так и в ношении указанного платья никакого принуждения им чинено не будет, но оное употреблять имеют по их обыкновению беспрепятственно; а сверх того 3) дастся каждому на волю к помещикам ли своим кто идти пожелает, или Государственными крестьянами и в купечество записаться, а против желания никто инако приневолен быть не имеет, и только

должны они платить такой раскольнический оклад, какой и прочие здешние раскольники платят, а помещикам зачитаемы будут в рекруты, или из собираемых с них впредь по прошествии льготных лет доходов, давана будет из казны некоторая плата, а они ничем, кроме обыкновенных в казну податей отягощены не будут, и 4) сначала выхода их раскольников, при поселении каждому дается от всяких податей и работ льготы на шесть лет; однако ж все вышёозначенное простирается на одних только тех, кои до состояния вышеобъявленного Ее Императорского Величества Декабря 4 дня сего 1762 года манифеста из отечества своего самовольно отлучась за границею странствуют, а после того все такие вновь оказующиеся беглецы не только на прежнее жилище возвращены, но и жестоко за то сами, да и те, кто им в том вспомогали, наказываемы будут; 5) и прочем же все те выходящие из-за границы раскольники имеют без опасения являться на учрежденных пограничных форпостах, и в пограничных первых городах и крепостях, где кому способнее, а именно: в Киеве и в крепости Святые Елизаветы, в Смоленске, во Пскове, в Великих Луках, и на Дону, в крепости святого Димитрия и в прочих пограничных местах, у главных в тех местах командиров, чрез стоящие на форпостах воинские команды от всяких обид и притеснений охранять, и принимая с запискою мужеска и женска пола душ, не держав ни одного дня, разве они сами несколько времени для своего исправления пробыть пожелают, со всякими их пожитками, давая паспорты, отпускать, кто куда пожелает, к поселению их в определенные и в печатных реэстрах изображенные места, кои с того их желания и в паспортах точно описывать; и когда в те показанные к поселению их места они прибудут, тогда на оных и действительно им селиться на основании сего публикованного указа, не возбранно; а дабы, им как при отпуске, так и в пути, не токмо нигде ни малейшего задержания не было, но до определенных к поселению их мест свободно пропускаемы и квартиры им беспрепятственно даваны были, равно же и по прибытии в определенные места, в поселении ни от кого препятствия чинено не было ж, и не отбирая и не требуя из их имения ничего, показывано б было им при том новом поселении все удобе возможное вспоможение, о том ко всем Губернаторам и Воеводам указами из Сената накрепко подтверждено, и повелено для ведома, сколько, когда их какого звания мужеска и женска пола душ действительно на то поселение прибудет и поселятся, о том с объявления их, присылать в Сенат ведомости.

Реэстр определенным к поселению выходящим из-за границы Российским раскольникам порожним местам.

1) В Сибирской Губернии близ Тобольска, на Барабинской степи, где к поселению выгодных лесами, реками, рыбными ловлями плодоносных земель несколько сот тысяч десятин имеется.

2) В той же Губернии на состоящих в ведомстве Усть-Каменогорской крепости, по рекам Убе, Ульбе, Березовке, Глубокой и по прочим впадающим речкам в оные и в Иртыш реку местах <...>.

3) В Астраханской Губернии от Саратова вверх по реке Волге <...>.

4) В Оренбургской Губернии по реке Самаре, в сорока верстах от Оренбурга, и вниз реки Самары от оного ж в трехстах верстах до реки Капели, да ниже города Самары по реке Волге до устья речки Иргиза, и вверх по Иргизу, к поселению на несколько тысяч семей, весьма плодородные и выгодные земли имеются, на которых при устье большого Иргиза и по другим речкам более тысячи человек Российских подданных уже и поселилось.

5) В Белогородской Губернии в Валуйском, по речкам Журавке, Деркулу, Битке и Осколу на несколько сот дворов, свободные ж земли при довольном числе сенных покосов имеются, которые по тому ж новым поселенцам весьма способны быть могут.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 16, Санкт-Петербург, 1830, № 11725.

35. МНЕНИЕ АРХИЕРЕЕВ СИНОДАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ ОБ УСЛОВИЯХ ПРИНЯТИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ, КОТОРЫЕ ПОЖЕЛАЛИ ВЕРНУТЬСЯ ИЗ-ЗА ГРАНИЦЫ В РОССИЮ. ВЗГЛЯД ТВЕРСКОГО ЕПИСКОПА АФАНАСИЯ (АВГУСТ 1763)

Высочайшее Вашего императорского величества повеление чрез действительного тайного советника князя Якова Петровича Шаховского объявлено мне с тем, дабы я о находящихся за границею раскольниках, – на каких до веры и церкви качающихся кондициях оным выход дозволить мощно, к благорассмотрению Вашего императорскому величеству мнение мое подать, которое я через сие всенижайше и представляю. На бывшей Сената и Синода конференции предлагаемо было, что помяненныи <sic> за границею находящиеся раскольники в такой силе выходу в Россию просят, дабы им по их злочестию церкви свои и попов иметь и все богопротивные обряды их свободно совершать дозволено, на что Синод по совести и должности своей согласитися не могл, и общее о том Синодальное мнение с надлежащими резонами для представления Вашему императорскому величеству в Сенат подано, к которому я следующее приполияю: хотя ныне внутрь России находящиеся явные, записные раскольники тайным образом и содержат упователно при себе беглых, запрещенных от своих архиереов, а иных может быть и не посвященных попов и бродяг-монахов, и имеют сокровенные клятвы, в которых они, по их злочестию, службы свои отправляют, но сие понеже втайне делается, – к дальнему церкви святой предосуждению и вреду следовати не может. А когда выходящем с границы раскольникам дозволено будет строить церкви, содержать попов своих и все по их суеверию совершать обряды, то явно, церковь российская на двое разделится: одна будет православных, а другая – раскольников; и не токмо в великом числе находящиеся внутрь государства явные, записанные раскольники с ними совокуплятся, но и потаенно содержащие раскол (которых когда не целая треть, то, но по последней мере, четвертая или пятая часть в народе есть), к ним же пристати могут. Да и попы их, яко ханжи и обманщики, весьма удобно простий <sic> народ оболстит и к своему злочестию преклонять не оставлять. И так не токмо великий и немину-

емый <sic> в вере разврат, но и самому государству немалая опасность последовать может, понеже бо раскольники нас за истинных христиан не имеют и самодержцов всероссийских за благочестивых не почитают. Того ради, когда к ним какие пристанут зломысленники, уповая на великое свое число, удобно весь возмущение в государстве и бунт начати могут; как то и самою вещию оказалось при царех Иоанне Алексеевиче и Петре Алексеевиче, во время патриарха Иоакима, который противу их и книгу по сей причине издал, называемую "Увет духовный"[101], да и стрелецких бунтов противо блаженныя памяти Петра Великого главною причиною было возмущение раскольническое. И ради сих причин дозволить выходящим с заграницы раскольникам строить церкви и иметь своих попов и все обряды явно отправлять всячески, кажется, недолжно; а дабы чрез сей отказ вовся им дорогу к выходу в Россию не пресекти, того ради не угодно ли покажется Вашему императорскому величеству повелеть учинить следующее:

1-е Высочайшим Вашего императорского величества манифестом, или указом Сенатским, не упоминая ничего о дозволении церквей и попов, в общих терминах объявить матерное Вашего императорского величества сожаление как о том, что они чрез толь долгое время вне отечества своего по чужих странах страждут и скитаются, так наипаче, что многие от них не имея с нами в главных догматах никакой почти и разности, ради одних токмо при патриархе Никоне в книгах против греческого исправленных слов и некоторых обрядов, по простоте и неведению своему от церкви православной отлучилися, и в несумненной спасения своего находятся опасности, и что Ваше императорское величество дозволяет им всем свободный в Россию, яко отечество свое, выход, обнадежует <sic> их высочайшею своею милостию во всем, что касается до спокойного их жития, что же принадлежит до веры, то сколь приятно и желательно Вашему императорскому величеству обращение их к православию и присоединение церкви святой, столь напротивного, когда они добровольно обратитися не похотят, нет намерения притеснения им делать и нуждею к тому их привлекать в чем монаршим словом своим Ваше императорское величество их уверяет, токмо бы они отнюдь православных в раскол не совращали.

2-е. Для поощрения помянутых раскольников к скорейшему и охотнейшему в Россию выходу не соблаговолите ли, Ваше императорское величество дозволить им некоторые выгоды: первее обнадежить их тем, что они, чьи бы ни были крестьяне, помещикам своим отданы не будут (в чем их наибольшая, уповательно, состоит опасность), но иные, которые побольше имеют капиталу или научены какому ремеслу, по желаниям их, приняты будут в купечество и цехи, а протчие поселены быти имеют слободами и приписаны в число дворцовых крестьян; другое дать им на пять лет от всех государственных податей, всяких работ и от дачи рекрут свободу, дабы удобнее домы построить и с экономиею своею осмотретися могли.

3-е. Когда помянутые раскольники с заграницы выходить станут, то указать на форпостах и заставах наиприлежнейше смотреть, дабы лжепопы и монахи их (которые им ко всякому злу – упрямству в заблуждении их и к возмущению по-

водом и причиною бывают), ни явно, ни тайно с ними внутрь России не входили[102], а крестить имеют младенцев своих и венчати вступающих в супружество (как и записные у нас делают раскольники) у священников православных; да и самих их, ради предписанных церкви и государству опасностей, в одном месте и в близости всех не селить, но часть некоторую их вывести на Барабинскую степь (как то и на конференции Сената и Синода рассуждаемо было), а протчих – в Казанской, Сибирской, Оренбургской, Воронежской (где много праздных к поселению и хлебопашеству удобных мест имеется) и протчих губерниях – порознь, а наипаче при городах и крепостях, в которых довольные гарнизоны находятся, поселить слободами.

4-е. По поселении показанных раскольников, с высочайшего повеления Вашего императорского величества, Синод, выбрав потребное число духовных персон, как в учении достаточных, так и в добропорядочном житии свидетельствованных, и, дав им довольное наставление, имеет их послать ради увещания и обращения оных раскольников, показуя им явно заблуждение их; и в которой слободе хотя малое их число обратится, то удобно будет и церкви строить и священников православных определять, которым по малу и протчие без сомнения следовать имеют. Токмо мы от мирских властей, которым раскольники подсудны будут, в том препятствия не чинено (как-то самою вещию о записных раскольниках оказуется). И таким образом, уповательно, Преблагий Бог дарует, что нещастливые сии, от давних лет погибающие люди, при щастливейшей державе Вашего императорского величества, церкве Его святой будут присоединены.

Вашего императорского величества всенижайший раб и верный молитвенник, смиренный Афанасий Епископ Тферский.

Акты относящиеся к истории раскола 18-го века, б. м., б. г., 20–23.

36. ВЗГЛЯД ЕКАТЕРИНЫ II НА РЕЛИГИОЗНЫЙ РАСКОЛ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ, ДВУПЕРСТИЕ И СТАРОВЕРОВ КАК ПОДДАННЫХ. РЕЧЬ ИМПЕРАТРИЦЫ НА ОБЩЕЙ КОНФЕРЕНЦИИ СЕНАТА И СИНОДА (15 СЕНТЯБРЯ 1763)

Преосвященные архипастыри и гг. Сенаторы! В русской империи промыслом нашему управлению вверенной издавна продолжается раздор и раскол между архипастырями и народом. Я насколько могла старалась понять суть раздора и надеюсь поняла удовлетворительно. Эта суть знакома их преосвященствам, а вам гг. сенаторы мы постараемся ее объяснить. Не сейчас и не вчера, а как только я по внушению вот и почувствовала себя родною великому русскому народу и его скорби и его радости до глубины души огорчилась раздором между архипастырями и народом и положила на своем сердце истощити все средства ко удовлетворению этой язвы разъедающей государственный организм <...>.

За чем, гг. сенаторы, допрашивали мы преосвященнейших архипастырей. Во всех обсужденных 13 мая обрядовых действиях[103] и чтениях есть ли какая про-

тивность или веры христианской, или канонам церкви, или интересам государства. От всех мы получили полное отрицание. Зачем же допрашивала я отцов, зачем вы за эти клятвенные запросы стоите так упорно и азартно, что например 1722 года определили лишить церквей и таинств каждого из православных за то только, что он крестился двумя перстами?

Вот отвечают, что это делают они по должному послушанию великому и святому собору 1667 года, по положившему клятвенные запрещения на двуперстие и крестящихся двуперстно с таким подтверждением, что скорее весь чин природы разрушится, а клятвы эти пребудут не разрешены во веки веков. Аминь!

Да, да, господа, я уже сказала, что читала этот злополучный акт и подтверждаю, что ссылка на него отцов – безупречна. Но что же в этом? Еже ли и клятвы не праведны и запреты безрассудны? Не праведная клятва не обращается ли на самих проклинателей? Все эти клятвенные запреты ничтожнее для нас комара: этот, по крайней мере, ужалить может, а безрассудные клятвы? <...>

Клятвы и запреты! Против чего? Против предметов не только безвинных, не только честных богоугодных и спасительных, но даже более осмысленных и более продуманных, чем указно соборное телесное озлобление и смертельные казнения, кнут, плети, резание языков, дыбы, виски, впряски, виселицы, топоры, костры, срубы и все это против кого? Против людей, которые желают одного: остаться верными вере и обряду отцов! Просвященные отцы! За что вам на них звериться и сатаниться? Есть ли у вас хотя искра, хотя признак человеческого чувства, совести <...> страха людского? Святителей ли я вижу? Христиане ли предо мной зверятся и беснуются. Человеки или звери устремляются пред моими глазами на растерзания Христова стада и на колебание основ провидением нам вверенной матери? <...>

Теперь скажу как императрица. Основание государственности есть семья, крепость семьи, почтительная преданность родителям, крепость всей совокупности семьи, крепость государства, благоговейное отношение к памяти предков. Дозволим ли мы кому то ни было разрушать сию важнейшую из основ государственности, бросать грязью и огненные стрелы в верования, обычаи и в справедливый обряд предков? Преосвященные отцы! Вот вам мои два перста. Гг. Сенаторы! Вот вам наше исповедание распятого! Вот я при всех вас этим двуперстием полагаю на себя знамение Христа, полагаю твердо и истово, как крестились предки, как крестится теперь народный протест. Видели? Св. Синод осмелится ли сказать, что я еретичка, что я – раскольница, что я – противница распятому и его Церкви? Да я противница, я презрительница, но только не Христа и Его Церкви, а ваших Св. Синод безрассудств и вашего отцы архипастыри достойного проклятия собора 13 мая[104]. А будучи сама исповедницею Распятого, но презрительницею ваших и соборных, и синодальных бредней. Могу ли осуждать русский православный народ, осуждать старообрядчество, народный протест, который вы называете расколом? Гг. Правительствующий Сенат! Вот я во второй раз крещусь двуперстно и с сим после Знамением веры в Бога Человека, с этим символом любви к Распятому, свидетельствую вам пред Господом сердцеверцем, что не допущу, чтобы

в империи всевышним промыслом нам вверенной продолжать невежество. Чтобы наше царствование и наше имя в истории загрязнили безобразничества их преосвященств. Крещусь в третий раз, в третий раз подтверждаю, что сие наше намерение будет нами исполненно, что не далее как сегодня и не позже как в это заседание, православный народ получит полную свободу креста и обряда. Еще раз обращаюсь к вам Св. Синод! Уступите доброму, любезноверному нам русскому народу его родное отечественное и любезное им двуперстие.

ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, коллекция И. Н. Заволоко, № 283, т. 1, л. 146 об.–147, 150 об.–153 об., 158–159 об.

37. ЕКАТЕРИНА II О РОССИЙСКИХ ЭМИГРАНТАХ В ПОЛЬШЕ И ЛИТВЕ. ИЗ ЗАПИСОК ЕКАТЕРИНЫ II О БЕГЛЫХ (1763 ИЛИ 1764)

При случае выбора польского короля и послания войск[105] в Польши беглых российских поданных забрать и с дальних мест отослать на поселения.

Не в силе трактата от Поляков, поселенные места разорить, а жителей в Россию переселить в давние места.

РГАДА, ф. 10, оп. 1, д. 72, л.1.

38. МАНИФЕСТ "О УЧИНЕНИИ ВНОВЬ ПЕРЕПИСИ НЕЗАПИСАВШИМСЯ ПОТАЕННЫМ РАСКОЛЬНИКАМ И О ПОЛОЖЕНИИ ИХ В ОКЛАД" (3 МАРТА 1764)

Понеже в публикованном о новой ревизии указе никакого положения о раскольниках не сделано, то Сенат, имея с Святейшим Синодом о том конференцию, всеподданнейше Нам представил, что после бывшей им в первую и вторую ревизию переписи, за много прошедшим временем утверждаться на оной таперь невозможно, а вероятно, что незаписавшихся и потаенных раскольников с того времени в разных местах немало умножилося: то надлежит оных при нынешней ревизии вновь переписать, положа для подачи сказок от публикования в каждом месте указа четырехмесячной срок. Мы по тому Высочайше повелеваем: 1. публиковать во всем Государстве печатными указами, дабы незаписавшиеся потаенные раскольники, во всех местах Империи Нашей находящиеся по их раскольничьему названию в скитах живущие, подали о себе в Губерниях, Провинциях и Воеводских Канцеляриях сказки, где кому способнее: и таким же легким средством, как по Нашему от 13 Февраля прошлого 1763 года указу генерально всем подавать определено, от публикования сего указа в каждом месте в четыре месяца. 2. В тех сказках раскольники писать должны всех, как мужеской, так и женской пол по семейству своему, какого бы они звания ни были, без малейшей утайки, означивая каждого леты, и кто где по прежней ревизии в оклад положен, или не положен. 3. Сколько по тем сказкам таковых раскольщиков явится, оных всех обложить в двойной раскольнической оклад и как с прежними, так

и с записавшимися поступать равно, как и о выходящих из-за границы беглых раскольниках в прошлом 1762 году Декабря 13 дня из Нашего Сената печатными указами объявлено, в которых, для лучшего им истолкования и вероятия, внесены указы блаженные и вечной славы достойные памяти Государя Императора Петра Великого, 1716 года Февраля 8 дня, 1718 года Марта и Октября 9 дня, 1719 года Марта 24 дня, 1723 года Февраля 9 дня и 1724 года Февраля 11 дня, и июня 4 дня, из Духовного Регламента 1721 года, не чиня им ни от кого никакого притеснения и принуждения в бритие бород и в ношении указного платья. 4. Что же касается до тех, кои православной Церкви не чуждаются, и таинства церковные от православных священников приемлют, а только в застарелых и безрассудных некоторых по суеверию остаются обычаях, неразвращающих ни слова Божия, ниже догматов и правил церковных: то оные, не токмо от входа церковного и от таинств ее, Святейшим Синодом не отлучаются, но и за раскольников тем же Синодом непризнаваемы, в надеянии том, что они со временем, по благоразумию и кроткому поучению то свое безрассудное упрямство оставят, и православную веру совершенно познав, во всем Церкви святой повиноваться будут; почему и от наложенного двойного оклада освобождаются. 5. Ежели же которые при подаче о себе сказок обращаться станут к православной вере, и в церковь ходить, и таинствам ее сподобляться от православных священников: с таких брать особливые в том подписки, и их причислить к тем, которых Мы, в надежде совершенного их обращения, как выше сказано, от двойного оклада освободили; дабы на то смотря и другие обращалися; в чем и поступать по 1718 и 1719 годов указам. В прочем, если бы кто при подаче от раскольников сказок, или при производстве сего дела дерзнул коснуться каким-либо взяткам, или добровольным подаркам, в чем бы оное ни состояло и под каким бы то видом ни было: такому подтверждается вышепомянутый указ о подаче сказок Февраля 13 дня прошлого 1763 года. Напротиву же того, ежели незаписные потаенные раскольники, в определенной срок не явятся, и сказок о себе обоего пола не подадут: с таковыми поступлено будет без послабления, по всей строгости законов.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 16, Санкт-Петербург, 1830, № 12067.

39. ВЗГЛЯД РОССИЙСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА НА ЭМИГРАНТОВ-НЕВОЗВРАЩЕНЦЕВ. УКАЗ СЕНАТА “О ЗАПИСКЕ И ОТСЫЛКЕ В СИБИРЬ НЕ ДОБРОВОЛЬНО ВОЗВРАЩАЮЩИХСЯ ИЗ ПОЛЬШИ И ЛИТВЫ БЕГЛЕЦОВ И О ЗАЧЕТЕ КРЕПОСТНЫХ ЛЮДЕЙ ВЛАДЕЛЬЦАМ ИХ ЗА РЕКРУТ” (11 МАЯ 1765)

Объявляется во всенародное известие. Высочайшими Ее Императорского Величества от 19 июля 1762 и от 13 Мая 1763 годов Манифестами, Всемилостивейшее Ее Императорского Величества соизволение во известие всем обнародовано, чтоб живущие в Польше и Литве из здешних Российских поданных беглецы всякого звания люди и крестьяне, с их семейством и пожитками оттуда выходили без всякого опасения и страха в свое отечество, в ближнее пограничные города

и крепости к тамошним Гражданским и Военным Начальникам, которым повелено их без всякого задержания отправлят, как в Дворцовые, так и в другие разного звания Государственные волости и на прежнее жилище, кто куда сам идти пожелает; освобождая их при том не только от заслуженного ими наказания, но и со Всемилостивейшим прощением во всех учиненных их преступлениях; коею Всевысочайшею Ее Императорского Величества милостию единственно добровольно возвращающееся в отечество пользоваться и имеют; не самовольно возвращенных же всех Российских беглецов, по подносимому от Воинской Коммиссии и конфирмованному Ея Императорским Величеством докладу, повелено отправлять в Сибирь для укомплектования там учреждающихся вновь конных двух и пехотных пяти полков, то ж и на поселение. В следствие чего, Правительствующий Сенат Приказали: оных Российских беглецов, не самовольно возвратившихся, Губернаторам, Воеводам и прочим пограничным Начальникам, принимая, для лучшей предосторожности и разбирательства будущих иногда споров, записывать, которых они городов и уездов, сел и деревень, и чьих помещиков, или других каких ведомств, и сколько, кому, как мужеска, так и женска пола, лет, и другие приметы, тако ж когда из России вышли сами или их предки, и где кто в подушный оклад положены или не положены, и потом посылать для укомплектования полков и на поселение в Сибирь, по данному им Губернаторам и пограничным Начальникам от Военной Коллегии наставлению, а приводителям, по приеме от них в то же самое время с точным по вышеизображенному изъяснению, давать расписки за подписанием тех мест присутствующих. О чем и в Военную Коллегию присылать именные ведомости, которой, по прошениям помещиков и владельцев, кому кто из таких отправленных в Сибирь, точно по крепостям или другим ясным доказательствам принадлежащим окажется, зачитать в будущие наборы в рекруты, от 14 до 18-ти, и от 40 до 50-ти за половину, а от 18 до 40 лет за целого рекрута; и в силу генерального о рекрутском набор учреждения, давать печатные за скрепою присутствующих квитанции. В сомнительных же, о коих подлинного доказательства не будет, к зачету квитанции не давать, а оставлять впредь до рассмотрения, пока владельцы точно об них законным правом докажут, дабы, без принятия сих предосторожностей, продерзостного состояния люди не могли иногда чужих крестьян, вместо своих, отдавать в зачет рекрутской подложно, или других продавать, а особливо тех помещиков крестьяне, кои внутри России деревни свои имеют, по подкупу таких же продерзостных пограничных жителей, фальшивым за них вступлением в службу, не избегли б зачету настоящих своих владельцев. Кои же ни в службе, ни на поселении за их иногда увечными болезнями и совершенною старостию и дряхлостию быть не способны, или выше 50 лет, а помещики их пожелают без зачета отдать: то и таковых, принимая, однако ж с женами и с детьми, отправлять в Сибирь, и детей их зачитать в рекруты против вышеписанного; не способных же ни в службу, ни на поселение, у коих детей нет, от помещиков не принимать. А если помещики беглых своих людей, а другие уже и за принятых данные им от Военной

Коллегии квитанции пожелают кому продать в зачет рекрутской, оное оставить в их воле; однако ж на таковых, у крепостных дел купчие, в отвращение могущих иногда произойти подлогов, не прежде писать и совершать, пока от помещиков и прочих владельцев крепости представлены, или другим каким основательным доказательством уверено, и подлинная, данная из Военной Коллегии квитанция, что она не подложная, самими тех мест присутствующими, где купчие писаться имеют, засвидетельствованы не будут. Мерою же отсылаемых в рекруты принимать хотя и в 2 аршина в 3 вершка[106], но только чтобы были здоровы и ни чем не увечны; и по приеме таковых беглых помещичьих в службу и на поселение с зачетом в рекруты, в содержании платьем, обувью и провиантом, поступать во всем по генеральному о рекрутском наборе учреждению, с тем прибавлением, что оных беглецов, у которых помещиков при возвращении их из Польши в тех местах, откуда они в Сибирь отправлены быть должны, тогда не случится, равномерно с прочими содержать на казенной счет, а после все то, что на них издержано будет, взыскивать с тех помещиков, когда оные за них, по прошениям их и по достоверным доказательствам в рекруты зачтены будут; а кои неспособные отдаваемы будут в службу и на поселение без зачета с женами и с детьми, тех содержать во всем из казны до тех мест, куда оные на поселение приведены будут, без взыскания издержанного на них с помещиков.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 17, Санкт-Петербург, 1830, № 12396.

40. ПОЛОЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ В РОССИИ ПРИ ЕКАТЕРИНЕ II. КРАТКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ МЕР В ОТНОШЕНИИ СТАРОВЕРОВ, ПРЕДПИСАННЫХ ПОСТАНОВЛЕНИЯМИ ГРАЖДАНСКИХ И ЦЕРКОВНЫХ ВЛАСТЕЙ

В 1768 г. запрещено строить раскольнические церкви и часовни; поводом к этому распоряжению послужили церкви, построенные в Киевской губернии, в слободах Климове и Злынке, и часовни на реке Иргизе, неподалеку от Саратова в крепости Св. Елисаветы и в Царевосанчурском уезде.

В 1769 г. разрешено, при недостатке доказательств, допускать раскольников, по тяжебным делам, к присяге и свидетельству, "буде они впрочем люди неподозрительные", и разослано по епархиям увещание к раскольникам с приложением правил присоединения их к Православию.

В 1772 г. в одном лесу, смежном с уездами Пошехонским и Вологодским, сожглось 17 человек. <...>

В 1778 г. подтверждено воспрещение строить раскольнические церкви и часовни и иметь при них колокола. <...>

В 1782 г. раскольники освобождены от платежа двойного оклада и сравнены в этом отношении с Православными. <...>

В 1785 г. объяснено, что раскольники, на основании городоваго положения, могут быть избираемы в общественные городские службы. К этому же году относится образование единоверческой церкви и признание ее со стороны Пра-

вительства; для поселения единоверцев отведены земли между Днепром и Перекопом, с тем, что "они будут получать попов своих от Архиерея, в Таврической области определенного, приписав к епархии его и область их, в Черниговском и Новоградсеверском наместничестве лежащую, и дозволяя всем им, отправлять служение по старопечатным книгам". Мысль о таком согласовании раскольнических убеждений с видами Правительства подал Генерал-Фельдмаршал Граф Румянцев-Задунайский.

В 1788 г. распространено постановление о единоверческой церкви на Белорусских, Малороссийских и Екатеринославских старообрядцев; а в 1798 г. и на Нижегородскую епархию, с предоставлением Синоду, давать подобные разрешения и по другим епархиям.

Варадинов Н., *История Министерства Внутренних Дел*, т. 8, доп.: *История распоряжений по расколу*, Санкт-Петербург, 1863, 34–35, 47.

41. МЕРЫ ПРАВИТЕЛЬСТВА ПРОТИВ СТАРОВЕРОВ. РАЗЪЯСНЕНИЕ СИНОДА СЕНАТУ "О НЕДОЗВОЛЕНИИ СТРОИТЬ РАСКОЛЬНИЧЕСКИЕ ЦЕРКВИ И ЧАСОВНИ" (21 ИЮЛЯ 1768)

1768 года Марта 6 Киевская Губернская Канцелярия доносила Святейшему Синоду о двух церквях, построенных самовольно раскольниками близ раскольнических слобод Климова и Злынки.

Святейший Синод, имея в виду, что раскольниками же построены еще часовни: первая, неподалеку от Саратова по реке Иргизу, вторая – крепости Св. Елизаветы[107] в приградской Елизаветской слободе, третья – Царевосанчурского заказа в Дворцовой Устинской волости в починке Илларионове, сообщил от 21 Июля 1768 года Правительствующему Сенату, что как в манифестах 1762 и 1764 годов[108], равно и прочих о раскольниках состоявшихся узаконениях, не упомянуто того, чтоб им иметь особенные церкви и часовни: то оным церквам и часовням быть не должно, дабы из того Православным развращения последовать не могло.

Собрание постановлений по части раскола, т. 1: *Постановления Министерства внутренних дел*, вып. 1, Лондон, 1863, 4.

42. МАНИФЕСТ ЕКАТЕРИНЫ II "О ВЫЗОВЕ ВОИНСКИХ НИЖНИХ ЧИНОВ, КРЕСТЬЯН И ПОСПОЛИТЫХ[109] ЛЮДЕЙ, САМОВОЛЬНО ОТЛУЧИВШИХСЯ ЗА ГРАНИЦУ" (5 МАЯ 1779)

Объявляем всем подданным Нашим. Толь многия со стороны Престола Нашего учинены были увещания, во удержание побегов и укрывательств, происходящих от легкомыслия, служащих в войсках Наших рядовых и других нижняго чина людей, также крестьян и прочих обывателей разных провинций Империи Нашей, что уже не оставалося бы подтверждать новыми, в чаянии, что каждый, видя жребий его по возможности лучшим образом устрояемый, потаится удов-

летворять долгу присяги и подданства; для таковых же, кои не чувствуя ни сих обязательств Нам и отечеству, ниже выгодности пребывания в оном, покушаются на побеги, единственно предлежали бы меры строгости, да и что бы в сем препятствовать могло, поколику к отысканию и возвращению подобных беглецов имели Мы всегда верные способы, паче же когда войска Наши до сего времени в тех самых местах обращалися, где сии ушедшие весьма ненадежное для себя взяли убежище, и когда Мы посредством обязательств пребывающих между Нами и соседними Нам Державами находимся в праве требовать их выдачи: но сродное Нам человеколюбие и милосердие, вместо сих крайних средств, представляют Нам другия кроткия, во уповании, что послужат они к обращению сих людей на путь верности Нам и согражданства со своими единоземцами. Мы искренно соболезнуем об них, яко о таковых, кои, по единому легкомыслию, души свои погубляя клятво-преступничеством и бегством из отечества, скитаются в нищете, тяжчайших работах и презрительнейшем состоянии, не зная прямой безопасности и лишая себя участия во всех тех милостях и выгодах, которых доставление вообще всему вернолюбезному Нам Российскому народу и каждому онаго чину было и есть единым Нашим трудом и попечением, в уповании, что луч света истины коснется сих заблужденных, в последние приняли Мы намерение увещевать их к добровольному в Империю Нашу возвращению, на следующем основании, полную их безопасность ограждающем:

1. Всех таковых, кои отлучилися из отечества до издания сего Нашего указа, и возвратятся прежде года, из отдаленных же мест прежде двух лет от обнародования онаго, всемилостивейше прощаем в сем побеги и в других преступлениях, ими содеянных, кроме смертных убийств, обещая им полную личную безопасность и спокойствие, в надежде, что каждый из них впредь верностию, честным и незазорным поведением и радушием в звании и упражнении своем потщится загладить вины свои.

2. Под общим сим именованием из отечества отлучившихся разумеем Мы как воинских нижних чинов из войск Наших регулярных и нерегулярных, так и всех крестьян ведомства казеннаго и помещичьих; равным образом принадлежавших к бывшему Запорожскому войску и Малороссийских посполитых людей: дая всем им позволение являться к ближайшим военным начальникам и к пограничным Генералам-Губернаторам, Губернаторам и другим Управляющим. А сим от Нас поверенным особам повелеваем принимать их со всею кротостию и снисхождением, не допуская никого делать им малейшия притеснения, или истязания, но отбирая каждаго желания, удовлетворять оным образом надлежащими; ибо

3. Мы желая прощение и милосердие Наше распространить над сими от заблуждения возвращающимися до самых крайних пределов, всемилостивейше оставляем каждому из них на волю, в службу ли Нашу в войсках кто вступить похочет, или же поселиться и в которых именно местах. Чего ради для бывших Запорожских казаков и других ушедших из Малой России и Новороссийской и Азовской Губерний за границы до со состояния сего указа, назначиваются в пос-

ледних двух губерниях довольныя и несомненное плодоносие обещающия земли, при всех к пропитанию и продаже избытков своих достаточных способах, легкости и безопасности, для Великороссийских же внутри Империи Нашей, паче же в Наместничествах: Курском, Воронежском, Тамбовском и других обширныя и не меньше выгодныя земли.

4. Позволяется всем таковым выходцам записываться и по городам в звания и упражнения им пристойныя.

5. В Новороссийской и Азовской Губерниях, по обрядам и установлениям, до сего наблюдаемым, имеются довольные льготные годы для новопоселяющихся, которымии сии выходцы там пользоваться будут непременно на обзаведение себя в хозяйстве; а в прочих местах Российских полагается таковая льгота на шесть лет, по прошествие коих каждый, по состоянию своему, подати и повинности нести с другими на ряду обязан будет.

6. Помещичьи люди могут возвращаться к своим помещикам; но ежели пожелают поселиться, или в службу вступить, то с ними поступать по вышеизображенным, третьей, четвертой и пятой статьям, что из них на Великороссийских людей отнесено быть может, а помещикам за таковых имеет быть чиним зачет при рекрутских наборах.

7. По таковом милосердии, со стороны Нашей оказанном, Мы ожидаем, что отлучившиеся из отечества воспользуются оным, и всемерно поспешат возвратиться в отечество свое на лучшее и безопасное пребывание прежде изшествия срока, им определяемаго; но ежели, противу чаяния Нашего, упорствуя в преступлении своем, останутся вне пределов Империи Нашей: в таком случае Мы сих беглецов не преминем требовать возвращения от Держав Нам соседственных и дружественных и всякими пристойными способами отъискивать; и тогда уже жребием им будет не прощение и устроение покойной и выгодной жизни, но строгое наказание, законами подобным преступникам определяемое; а равнаго не избегнут и все те, кои, по издании сего указа, самовольно отлучатся от полков, команд и границ Наших.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 20. Санкт-Петербург, 1830, № 14870.

43. ОТМЕНА ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДИСКРИМИНАЦИИ СТАРОВЕРОВ В РОССИИ. УКАЗ СЕНАТА ОТ 8 НОЯБРЯ 1782 Г., ОСВОБОЖДАЮЩИЙ ИХ ОТ ДВОЙНОГО ПОДУШНОГО НАЛОГА

Господин Действительный Тайный Советник, Генерал-Прокурор и Кавалер предложил к рассуждению Правительствующего Сената рапорт Полоцкого Наместничества Губернского Прокурора Менделеева, который на благорассмотрение представил в копиях:

1. Журнал Полоцкой Казенной Палаты, требующий его заключения, могут ли раскольники входить во Всемилостивейшее Высочайшим Ея Императорскаго Величества указом увольнение от двойного оклада городских и сельских жителей?

2. Данное от него оной Палате на объявленный журнал заключение, что содержание означенного Всемилостивейшего указа простирается до раскольников. Правительствующий Сенат приказали: согласно заключению помянутаго Прокурора Менделеева, чтоб везде одинакое понятие имели, дать знать указами всем Наместническим и Губернским Правлениям, что сие Высочайшее Ея Императорского Величества повеление, о увольнении от двойнаго оклада городских и сельских жителей, простирается единственно только до тех обывателей, которые известны под именем раскольников.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 21, Санкт-Петербург, 1830, № 15581.

44. МЕРЫ РОССИЙСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА В ОТНОШЕНИИ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ ЗА ГРАНИЦЕЙ. ИЗ КОНВЕНЦИИ О ТОРГОВЛЕ И ГРАНИЦАХ МЕЖДУ РОССИЕЙ И КУРЛЯНДИЕЙ (10 МАЯ 1783)

<...> Статья 1. Как не смотря на внятное и ясное изречение Оливского мирного трактата[110], выдача беглецов из Российских Императорских областей не редко подвержена была убыточным судебным обрядам и потере времени, кои исполнение трактата совершенно в ничто обращали, то ныне постановлено и определено, чтоб Курляндское Правлеение было единым Судебным местом, имеющим власть разбирать и решить дела о беглых людях; чтоб сие Правление держало присяжных объездчиков или рассыльщиков, которые будучи снабдеваемы от Правления, по первому домогательству просителя, письменным приказом или паспортом, долженствуют иметь право и обязанность ехать прямо в показанную деревню, схватить там требуемаго человека и отдать его с рук на руки помещику, во владении котораго оный находился. Сей помещик должен уже на свой страх такого беглеца доставить в Курляндское Правление; а Правлению будет принадлежать, по сказкам свидетелей и по другим доказательствам, дело о беглеце решить беспристрастно, кратшайшим образом и без всяких приказных обрядов; и когда окажется, что требуемый человек бежал из какой-либо Его величеству, императрице Всероссийской принадлежащей области, имеет он немедленно отдан быть Российскому Императорскому Министру, без требования за то просителя каких либо издержек, ниже удовлетворения нажитых оным человеком долгов, поколику таковые люди не должны пользоваться кредитом, а напротив тот, кто беглеца принимал, повинен отвечать за долги его. Если же напротив того найдется, что требуемый человек не есть Российский Императорский подданный, то помещику, за отлучение людей его, имеет быть удовлетворено по пяти шестаков на день за каждаго человека; взыскание же такого удовлетворения будет исправляемо в Риге Императорским Генерал-Губернским Правлением. Когда же в какой-либо усадьбе объездчику или рассыльщику, снабденному паспортом от Курляндского Правления учинено будет супротивление, или помещик упустит людей отданных ему для доставления в Правление; в таковом случае оный помещик имеет число ушедших заменить собственными своими крепостными

целярии, на которых и определенные Обер-Офицеры, как им на тех заставах будучи, в поимке беглых и в непропуске серебра и золота поступать, снабдеваемы инструкциями и другими по указам наставлениями, от которых о состоянии тех застав и рапорты в оную Губернскую Канцелярию завсегда присылаются; а ныне де Генерал-Майор и Обер-Коммендант Барон Мейендорф, без сношения с Губернскою Канцеляриею, сам собою на смену состоящих на заставах отправил других Обер-Офицеров, из коих некоторых, яко обязанных должностьми и отлучать не надлежало б, от чего опасно, дабы в перемене Офицеров с застав без сношения Губернской Канцелярии, не последовало впредь каких беспорядков или упущения, и от того не прийти к ответу, и как повелено будет в смене тех Офицеров поступать, требовала указа. Приказали: Военной Коллегии, к кому надлежит, наикрепчайше подтвердить, чтоб состоящие в Лифляндии для поимки беглых и прочаго на заставах Обер-Офицеры тамошним Коммендантом собою, без сношения с Губернскою Канцеляриею, отнюдь переменяемы не были, дабы чрез то не последовало какого упущения и непорядков.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 16, Санкт-Петербург, 1830, № 12068.

60. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ МОТИВЫ ЭМИГРАЦИИ РОССИЯН. ИЗ НАКАЗА ДВОРЯН ПСКОВСКОГО УЕЗДА ДЕПУТАТАМ В КОМИССИЮ ПО ПОДГОТОВКЕ ПРОЕКТА НОВОГО УЛОЖЕНИЯ (1767)

<...> Коль горестно претерпевает общество, жительствующее по близости границ пред прочими от побегов в Польшу и Лифляндию, без чувствительности напомнить не можно, от коих происходят бедства и разорения. Что ж причина к побегу оным? Не иныя, как следуемые:

1) Рекрутский набор. Молодые бегут, чтоб не трафилось по судьбе в солдаты, старые, не хотя детей своих лишиться, с целым семейством своим сотовариществуют, где каждаго звания народ, не рассматривая, принимают и пользуются их трудами, почитая за собственное свое.

2) По склонности нашего народа и жадности по недозволению вольного употребления вина; а в случае у кого оное найдут, по законам наистрожайше штрафуются и совсем целые дома разоряются, без коего оный народ, с природы влиянной страсти, обойтись не может, а свободно оным пользоваться не властен, потому что таких питейных домов, а особливо по границе, почти нет, а кои и есть, не ближе как в семидесяти и осьмидесяти верстах; за границею ж, в Польше, по вольности их во всякой деревне[160], кои друг от друга по соседству очень близко сожительствуют, и оным за дешевую цену довольствуются, что их весьма привлекает.

3) В России оные подвержены, как государственным податям, так и прочим разным отягощениям, от чего в Польской области, окроме заплаты у кого служит, всего лишен; и так к измене их своему отечеству сии важнейшие причины. <...>

СИРИО, т. 14, 1875, 381–382.

меньшее число оных раскольников в том городе находится? <...>

Приказали: по силе Высочайших Ея Императорского Величества Учреждений, по городам и посадам Городской Глава, Бургомистры и Ратманы выбираются городским обществом чрез всякие три года по балам, Старосты же и Судьи Словесного Суда выбираются тем же обществом всякой год по балам: а выбор по балам производиться должен на основании Депутатского выбора 1766 года 14 Декабря; в Высочайше изданном Городовом Положении между прочим постановлено, в статьях, 49: обществу городскому запрещается избирать для тех должностей, кои по силе Учреждений выбором наполняются, мещанина, который в том городе не имеет капитала, с которого проценты ниже 50 рублей, и который моложе 25 лет; 92-й: дозволяется всякому, какого бы кто ни был пола, или лет, или рода, или поколения, или семьи, или состояния, или торга или промысла, или рукоделья, или ремесла, кто за собою объявит капитал выше тысячи рублей до 50.000 рублей, записаться в гильдии; во 127: буде в городе 500 семей или более поселившихся иногородных или иностранных, то Городовой Магистрат дозволяется составить половину из Российских, а другую из иностранных, то есть число Российских Бургомистров и Ратманов остается как ныне, а иногородным и иностранным дозволяется избрать столько же, и сих, последних присовокупить к первым и судить им всякия дела, вступающия в городовый Магистрат, Российским по Российски, а иностранным на своем языке; тоже самое разумеется и о цехах; почему, следуя сим Высочайшим узаконениям, не исключается никто от гражданских должностей, буде кто в сходственность 49 статьи Городового Положения и обряда балотированием к тому выбран будет, поелику всякой неизъемлемо пользуется по сему Всемилостивейшему Ея Величества установлению наравне с прочими общим правом.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 22, Санкт-Петербург, 1830, № 16238.

46. СТРЕМЛЕНИЕ РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ ПРИВЛЕЧЬ НА СВОЮ СТОРОНУ "ТИХУЮ И СПОКОЙНУЮ" ЧАСТЬ КРЕСТЬЯН ВКЛ. ВЗГЛЯД КНЯЗЯ Н. РЕПНИНА НА СТАРОВЕРОВ В ВКЛ (1794)

Князь Репнин[113] не упускал ни одного случая, чтобы привлечь на свою сторону крестьян; не забыты им были и раскольники, издавна поселившиеся в Литве. Вот что он писал генерал-поручику Ферзену, оберегавшему северные литовские границы, в апреле 1794 года, т. е. еще до взятия в плен Косцюшки[114]: "При ваших действиях в литовской границе, ежели их предпринимать станете, крайно должно сберегать крестьян, дабы их на нашу сторону привлечь; разве которые станут сами злодейски поступать, то тех уже не жалеть. В прочем брать все с господских мыз и домов тех, которые в конфедерации, и их не щадить, а солдатам из их скотины давать в порцию мясо. Должен я вашему превосходительству приметить, что в Жмуйдах (на Жмуди) и в повете Упицком[115], точно (как раз) против вас лежащем, есть много русских раскольников и крестьян, там живущих, которые ко-

нечно помогать нам станут, коль скоро помощь вашу увидят и ежели мы станем их беречь[116]. Приглашайте их и приласкайте их теперь, чрез посланных под разными видами, – а их несколько десятков тысяч в сих местах находится".

Де-Пуле М., *Станислав-Август Понятовский в Гродне и Литве в 1794–1797 годах*, 2-ое изд., Санкт-Петербург, 1871, 56–57.

47. ПЕРВЫЕ СТАРОВЕРЫ В КУРЛЯНДИИ[117]. ФРАГМЕНТЫ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<…> Лето 7167 <1659 г.>.

Курлянд<ская> история

В сем году кафолический род от патриаршаго гнева побегоша[118], и в неведомыя страны постигоша. И нецыи текуще в герцогстве Курляндском остановились,

В нем же навсегдашним жительством обселились.

Лето 7168 <1660 г.>.

Курлянд<ская> история

В сем году древлеправославнии людие в деревне Лигинишках[119] <с. 100> обселишася и по спасении от бед зело возвеселишася <…>

Лето 7185.

Курлянд<ская> история

В сем 1677 году при царе Феодоре Алексеевиче; в патриаршество же Иоакимово, В Московской епархии бысть священноиерей Терентий[120], древлеправославнаго крещения и рукоположения сущий, святоотеческия <с. 118> предании крепко и непоколебимо содержащий, За что от владык великороссийския церкве, бяше вельми угнетаемый. И не мог терпети онаго оскорбления, оставль отечество, свое московскую страну, прииде в герцогство Курляндское с сыном своим Афанасием[121], малолетным тогда сущим: и вселися близ реки Двины в деревне Лигинишках [ныне мыза Лигинишки], в ней же и молитвенный храм бяше [основан в лето 7168, 1660.] от града Динабурга сущи яко три поприща, и живяста ту с сыном своим благочестно.

Хронограф 2004, 55–64.

48. ОТНОШЕНИЕ РОССИЙСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА К РУССКИМ, ЖЕЛАЮЩИМ ОСТАТЬСЯ НА ПРЕЖДЕ ЗАНЯТЫХ ЗЕМЛЯХ ВКЛ. ИЗ АНДРУСОВСКОГО ДОГОВОРА (1667)

<...> 11. Иные також все вязни[122] от зачатыя нынешния войны поименые, так духовные, яко и мирские, шляхта и войсковые люди, старшие и молодшие, и челядь разная всякаго чину и полу и богомолия люди, также козаки украинские, татарове, под королевским величеством живущие, земляне и иные все служилые, хотя и в молодых летах будучие, так в Коруне Польской, как и в Вел. кн. Лит.[123], в маетностях, или в домах, или в бою, в замках, в местах, и где ни есть поименные, хотя бы

ныне, в вязенье были, или на службе е. ц. вел.[124] и у господ бояр заставали, хотя б там в государстве е. ц. вел. с русскими особами поженились, или на веру русскую перекрестились, либо на дворех князей, во владении е. ц. вел. будучих, или у мещан по городом в работе обреталися, также и жидов тех, которые в веру русскую не крестилися, всех с женами и с детьми и с животами их, ни кого не тая, и к заставанию не принуждаючи, доброю верою в сторону е. к. вел.[125] и Речи Посполитой взволить и выпустить е. ц. вел. укажет; и которые б из них похотели в сторону е. ц. вел. добровольно остаться, то им вольно имеет быть. А которые польского и литовского народу женской пол и жидовки вышли за муж за русских людей, и тем оставаться в сторону е. ц. вел. при мужех своих. А взаим всех вязней государства е. ц. вел. всякого чину и полу людей, которые б Коруны Польской и до Вел. кн. Лит. на розных бояр пойманы есть, и в городех корунных и в Вел. кн. Лит. застают, и тех, которые во время войны бусурманския до Польши уходили, а ныне в королевстве Польском в службе е. к. вел., или в домех, или в маетностях сенаторских или шляхетских и по местам у мещан в работе пребывают: и тех всех е. к. вел. в сторожу е. ц. вел. до государства Московского, ни единого не таячи, и к оставанию не принуждаючи, до<б>рою верою взволить и отпустить укажет. Однакож которые б хотели в сторону е. к. вел. добровольно остать, то им вольно, имеет быть. А увольнение и выпущение с обеих сторон учинено будет ближним вязнем, не ожидаючи из дальних мест с Коруны Польския и из Вел. кн. Лит., се есть с ближних мест до порубежных городов царского величества в 2 недели; а которые дальшие, и тех в месяц или в 2, а дальних в полгода от докончания тех договоров считаючи. А взаим с государства Московского, с городов Смоленска, и с Витебска, и с Полотска, с Диноборга и с иных поближних, також и с украйных в 2 недели, а из стольного гор. Москвы в месяц, а из замосковных поближних городов в 2 месяца, а из дальних городов в 4 месяца, а из Астрахани в полгода от докончания сих договоров считаючи, а из Сибири и из самых дальних сибирских городов собраны имеют быть до увольнений в год или как возможно будет поспешнее, а чрез рубеж отпустить за отсылкою порубежных воевод и начальных людей без задержания; також есть либы вязни московского народу в Коруне Польской или в Вел. кн. Лит. веру католическую приняли и поженились, а похотели бы до государства Московского возвратиться, тогда им вольной как до власной отчизны возврат имеет быть без всякого затруднения с женами и с детьми и со всею рухлядью <...>

ПСЗ, 1-ое собр., т. 1, Санкт-Петербург, 1830, № 398.

49. ПЕРВЫЙ СТАРОВЕР НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТВЫ. ФРАГМЕНТ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<...> Лето 7187.

Лит<овская> история

В сем году 1679-м прииде в Литву от страны Московския муж именем Трофим Иванов[126], Бывший в царствование Алексея Михайловича, военнослужащий

стрелецкой десятник под командою воеводы Мещерина, посланного разорить соловецкую киновию[127], При котором будучи самолично видевший разорение святой обители, И страдание преподобных отец соловецких за древнеправославное свято <с. 121> отеческое благочестие, и от того самовидения прииде в великое умиление, раскаявся о своем зверском немилосердии к святым отцам. Тогда утаився от всех, оставляет российское отечество, приходит в литовскую землю[128], и водворивися ту, пребысть до кончины своея, поведая со слезами всем людем случьшееся в лето 7184 (1676) о розорении, святой обители, и о преподобных отцех, пострадавших за древлеправославие церковное благочестие. Прииде же в старость глубоку, и некое время обдержим бысть болезнию телесною преставися с миром ко Господу в вечный покой, лета 7241 (1733)[129]. <...>

Хронограф 2004, 64–65.

50. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН ИЗ ТОРОПЕЦКОГО УЕЗДА В ВКЛ В КОНЦЕ XVII В. ЭКСТРАКТ ИЗ КАНЦЕЛЯРИИ ЛИФЛЯНДСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА В СЕНАТ ИЗ ДОПРОСОВ РУССКИХ БЕГЛЫХ КРЕСТЬЯН, ПРИСЛАННЫХ В РИЖСКИЙ ГАРНИЗОН ИЗ ВКЛ (11 СЕНТЯБРЯ 1735)

Торопецкого уезда вотчины Ивана Сидорова сына Раздеришева крестьянин Прокофий Федоров, которого отец вышел из оной вотчины с матерью ево Прокофьевой Анной Ивановной, дочерью в давних годах за польскую границу в Невельский уезд в вотчину шляхтича Слонского как он слышал от отца своего[130], где он Прокофий родился и вырос; и оной отец и мать там умерли; а он Прокофий жил все в Невельском уезде, где живучи женился на польской девке Прасковье, Титовой дочере и с ней прижил детей: Василия, а возрастом оный семнатцати лет, да трех дочерей – Марину, Авдотью и Агафью; от вышеупомянутого шляхтича сшел он в Литву и жил в Троцком повете за шляхтичем Пучинским тринадцать лет[131]; а пожитков его осталось у шляхтича Пучинского: хлеба посеяного в земле ржи пять пуд[132], ячменя – две пуды, овса – три пуда, гороху – одна пуда, гречихи – одна пуда, бобов – пол пуды, да в огороде разных овощей по цене на полтора рубля; а при нем, Прокофье, пожитков никаких не имеется.

РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1187.

51. ЭМИГРАЦИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ИЗ РОССИИ В ВКЛ НА РУБЕЖЕ XVII И XVIII ВВ. ФРАГМЕНТ ИЗ *ЖИТИЯ ФЕОДОСИЯ ВАСИЛЬЕВА*

<...> Славе же о учении его широко протекшей[133]: ибо не может град укрытися верх горы стоя, по Господне словеси; и: славящего мя, рече, прославлю. Внуши бо ся о нем от многих и начальствующим Архиереом, иже яко зверие дивии на ярость подвизахуся, а наипаче Великоновгородский Митрополит Иов[134] воздвиже на Правоверных. И аще кий от Христиан поиман и приведен к нему бываше[135]: "Кто вас научи от Церкви нашея и таин, ними совершаемых, отлучатися?".

Убо от всех согласно учитель Феодосий предлагашася[136]. Больма же на ярость разжегся оный, посла искати прилежно его. Паче же и сам с лютою жестотою в Крестецком Яме, всех гнаше к своей Церкви и причащению, и его зельно на мучение искаше.

Но Божиим мановением, вся на пользу строящим, учитель Феодосий мало прежде того, поим матерь свою и сына[137], в Польскую Державу отъеха в лето 7207[138]. Не мучения и смерти боясь сие сотвори; желателен убо зело бяше за древнее святоотческое содержание усердно душу свою положити, но другим пользы и спасения желая и Господню заповедь исполняя: Аще, рече, гонят вы во град сем, бегайте в другий. Услышано же бысть в России по странам дивного учителя Феодосия отшествие тамо, множество Христиан от градов, весей и сел, любовию распаляеми, потекоша во след его, желающе Древлецерковное святое Православие немятежно соблюдати и под руководством его пребывати. <...> Собрася убо к нему во общее житие мужеска полу до шести сот, девиц и жен до седми сот. <...>

Житие 1869, 77–78.

52. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН ИЗ ПСКОВСКОГО УЕЗДА В ВКЛ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В. ЭКСТРАКТ ИЗ КАНЦЕЛЯРИИ ЛИФЛЯНДСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА В СЕНАТ ИЗ ДОПРОСА РУССКОГО БЕГЛОГО КРЕСТЬЯНИНА, ЯВИВШЕГОСЯ В РИГУ ИЗ ВКЛ (11 СЕНТЯБРЯ 1735)

Псковского уезда Спасской волости вотчины Ивана Алексеева сына Сабанина деревни Авдеевой крестьянин Фома Авдеев сын Шепелев, которой из оной вотчины вышли тому ныне лет с пятнадцать[139] з женою своей Агафией Логиновой да сыном Сергеем, а возрасту оной пятнадцать лет, да дочерью девкой Дарьей за польскую границу и жили все в Литве в местечке Ормии[140] за бискупом Алексанром Районом и прижили с оной женой своей детей – двух сынов, а возростом оные: Егор семи лет, Петр трех лет; да дочь Марину; а объявленную дочь Дарью выдал замуж Псковского уезду дворцовой волости за беглого крестьянина Терентия Кротова и у них имеется дети – сыновья Станислав семи лет, Иван двух лет; а в Риги с ним в побеге никаго не было; и пожитков его там в Литве никаких не осталось.

РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1160.

53. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН ИЗ ВЕЛИКОЛУЦКОГО И НОВГОРОДСКОГО УЕЗДА В ВКЛ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В. ЭКСТРАКТ ИЗ КАНЦЕЛЯРИИ ЛИФЛЯНДСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА В СЕНАТ ИЗ ДОПРОСОВ РУССКИХ БЕГЛЫХ КРЕСТЬЯН, ПРИСЛАННЫХ В РИЖСКИЙ ГАРНИЗОН ИЗ ВКЛ (11 СЕНТЯБРЯ 1735)

Великолуцкого уезду вотчины Матвея Дмитриевича сына Бибикова деревни Чуриловой крестьянин Григорий Алексеев сын Казаков, которой из оной вотчины тому ныне лет з 12 вышел запольскую границу[141] з братом своим родным Гаврилом, которому 50 лет, и с ним жена его Афимья Трофимова, да с тремя племянни-

ками: с Григорием и женой ево Наталией Радионовой, да Степаном и Алексеем, холостыми, а возрасту оные: Григорий – 50 лет, Степан – 25 лет, Алексей – 21 года. И жили все в Литве на прусской границе в вотчине шляхтича Яна Липницкого у арендатора его шляхтича Баруховского[142]. Живучи в явленной <вотчине> племянник его Степан женился на пришлой туда Новгородского уезду крестицкого яму ямщицкой дочери девке Дарье Дементьевой и с ней прижил детей – две дочери: Федосья по шестому году; Алена по другому году. А у брата его Гаврилы жена Афимья Трофимова умре, а при нем живуща сын Моисей по третьему году; а пожитков его осталось у помянотого шляхтича Баруховского ржи посеяной в земле десять осмин, овса – двадцать осмин, гороху – две осмины, ячменя – пять осмин; а при нем пожитков никаких не имеется.

РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1172–1172 об.

54. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН В ВКЛ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В. ЭКСТРАКТ ИЗ КАНЦЕЛЯРИИ ЛИФЛЯНДСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА В СЕНАТ ИЗ ДОПРОСОВ РУССКИХ БЕГЛЫХ КРЕСТЬЯН, ПРИСЛАННЫХ В РИЖСКИЙ ГАРНИЗОН ИЗ ВКЛ (11 СЕНТЯБРЯ 1735)

Смоленского уезду Кастлицкой волости деревни Горбунова крестьянин Гаврил Козмин сын Головочев, которой из оной волости тому ныне лет с семнадцать[143] вышел за польскую границу с женой своей Авдотьей Мартиновой, да дочерью девкой Прасковьей и жили под местечком Дубровней[144] у разных мещан лет с шесть; а оттуда сшел он в Литву[145] и жил в Троцком повете за шляхтичем Пучинским лет с двенадцать; живучи прижил он, Гаврила, детей двух сынов, а возрастом оные Степан двенадцати лет, Егор четырех лет, да дочь Анну; а пожитков ево, Гаврилы, осталось у помянутого шляхтича Пучинского хлеба посеянного в земле ржи четыре пуды, овса – три осмины, гороха – пол осмины, гречихи – один четверик[146], да в огороде разных овощей по цене на четыре талера[147], да заработаных денег на оном шляхтиче пятнадцать талеров; а при нем пожитков никаких не имеется.

РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1187 об.

55. УКАЗ СЕНАТА "О ВЫБОРЕ КОММИСАРОВ ДЛЯ ВОЗВРАЩЕНIЯ БЕГЛЫХ РУССКИХ ЛЮДЕЙ ИЗ ПОЛЬШИ" (26 ИЮЛЯ 1723)

Правителъствующий Сенат приказали: по доношению из Военной Коллегии и приложенной при том выписке о поставленных для содержания беглых в Польшу и за другия границы застав и о присланных о том в тое Коллегию рапортов; к Генералу-Губернатору Князю Репнину[148] и к другим, о которых подлинных рапортов, что те заставы поставлены ль, не присылано из Военной Коллегии, послать подтвердительные указы, дабы оныя заставы поставлены были немедленно, а для сыску и возвращения беглых людей и крестьян, из России ушедших

в Польшу, так и из Польши ушедших в Россию выбрать в Коммисары из дворян Новогородских, Великолуцких и Псковских помещиков трех человек из лучших людей Герольдмейстеру и представить в Сенат немедленно; а как оные выбраны и к тому определены будут, тогда дать им инструкцию, а из Иностранной Коллегии ко обретающемуся при Дворе Королевского Величества Польского Министру Князю Долгорукому[149] писать, дабы он предложил о определении таких же с Польскую сторону Коммисары, которые съехавшись с Российскими Коммисары, такую перебежчикам отдачу учинили, и впредь принимать запретили; также в кандидаты выбрать из Смоленской шляхты.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 7. Санкт-Петербург, 1830, № 4273.

56. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН РОССИИ В ВКЛ В 1730-Х ГГ. ЭКСТРАКТ ИЗ КАНЦЕЛЯРИИ ЛИФЛЯНДСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА В СЕНАТ ИЗ ДОПРОСОВ РУССКИХ БЕГЛЫХ КРЕСТЬЯН, ПРИСЛАННЫХ В РИЖСКИЙ ГАРНИЗОН ИЗ ВКЛ (11 СЕНТЯБРЯ 1735)

Калужской провинции Воротынского уезда вотчины второго московского полка майора Михаила Матвеева сына Челюскина деревни Утешевой крестьянин Козьма Михайлов, которой из оной вотчины выехал при объявленном помещике своем Челюскине тому ныне два года за польскую границу[150] и будучи в Литве в местечке Ковне у оного помещика[151] от побой бежал и жил около помянутого местечка Ковны у разных литовских мужиков кормился работою; а жены и детей у него нет; пожитков его там никакого не осталось и при нем не имеется.

РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1154–1190.

57. ЭМИГРАЦИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ИЗ ПОДМОСКОВЬЯ В ВКЛ В 1730–1750-Х ГГ. ОТРЫВОК ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<...> Степан Афанасьич, иже в Балтруках[152], бяше от страны Московския, города Серпухова, купец, имеяще два сына, и прочих домочадцов. Живущу же ему в своем доме, пекущуся о куплях, и в тех попечениих <с. 191> упражняющуся ему, прилучися узрети некиих усердников, грядущих во град Киев Богу помолитися, и святым мощам поклонитися. По сему прилучаю восхоте и он видети древний град Киев, и в нем Божиих угодников мощам приложитися и поклонитися. Сицевое же хотение исполняя делом, уготовлься и иде во град Киев. По пришествии же в него, вопрошая у тамо сущих, где есть Печерскии монастырь; и поведаша ему. Он же шед тамо, и узре Печерскии монастырь, радуяся душею, помышляя в себе како будет зрети мощи святыя и поклонятися им, и с тем радостным <с. 192> размышлением вниде в Печерскии монастырь, и тамо виде множество народа, и всему зримому удивляяся. В оной же удивительной ему час, усрете его некая жена престарелая в худыя рубища одеянная[153], и смотрящи на нь вопроси его тако: Человече добрыи, повеждь ми, от коея страны еси ты и почто прииде

семо; он же отвещав рече ей сице: Аз есьм от московския страны, города Серпухова житель, приидох же зде видети древний град сей Киев, и в нем угодников Божиих святыя мощи, и поклонитися им. Жена же паки вопроси его: Ты человече, коего закона еси; он же рече ей: Аз Есьм <с. 193> христианин по старой вере. Она же глагола: Вижу аз, яко старовер еси ты, того ради глаголю ти, не подобает таковым семо приходити, писано бо есть в книгах христианских: не ищи человече ни Рима ни Иеросалима, понеже все имаши в себе. Сие изрекши оная жена и приглагола сице: прощай, доброй человек, и отиде от него. Тогда поклонник Стефан воспомянувся, аки от сна, и долго размышляя о словесех жены, прослезися, и немедля оттуду уклонися, и к домови возвратися. Егда же пришед восвояси, тогда вся домашняя распорядив, яко же лепо, и отповедася своим, <с. 194> яко бы идет некуде купли деяти. И тако изыде из дому своего, оставль вся суетства мира сего и, шествуя время немалое, прииде в землю литовскую, и обретает тамо богоспасаемую обитель, глаголемую Гудишскую, что близ Козачизна. Приходит же к настоятелю оной обители, и просит того, да приимет страннаго его в сожительство свое. Настоятель же вопрошает его, от коея страны; он же извеща ему о себе вся подробну. Тогда настоятель прият его, и причте в службу пекарную хлеба пещи. Он же возрадовася о сем, и хваля Бога пребысть в пекарне служа три лета, исправляя добре врученное <с. 195> ему дело. По триех же летех причтен бысть в службу церковную, понеже книжен бе. Потом советом духовных за добродетельное его житие благословен бывает исправлять духовныя потребы при нужде, и по времени. Видяху его в порученней службе усердное исправление, благословиша его в Балтруки, и во окрестныя тамо веси отправлять духовность. И тако бысть тамо пастырь добрый, а не яко наемник прелазя инуде, но входяи дверьми, и пасяще стадо Христово словесныя овцы, яко же лепо истинному пастырю. Во оное же время пастырства своего воспомяну о родстве своем <с. 196> и примысли о нем полезное да не погибнет. Касается пути, постигает свою родину, и от туду поемлет с собою два сына своя: старейшаго Иоанна с женою его, а меньший Никита еще не женат бе, и дщерь Парасковью. И с сеюто семьею преходит долгии путь, постигает Курлянду[154] и Балтруки, славя Бога. Тогда пасомыя им овцы видевше своего пастыря возвратившася здрава, возрадовашася, хваляху Бога. Потом благоразумный отец Стефан увеща сына своего Иоанна, да идет в обитель Гудишскую, иде же сам бе прежде, и умягчит там ниву сердца своего на приятие душеспасительнаго <с. 197> семени, и да возрастит добрый плод, служа братии. Иоанн же, послушав своего родителя, иде во обитель Гудишскую, и тамо прият быв, и причтен в поварнюю службу, иде же изучився грамоте и бысть изрядныи делатель, принося добродетельныя плоды Богови. Благоразумный же Стефан врученное ему стадо пасяше добре; и разное имея попечение о всех, как о неженатых, так и о поженившихся: понеже бысть нравом мягкосерд, и усердный проповедник покаяния, и к Богу ходатай до кончины своея, к ней же приближився, и в болезнь телесную впаде. Тогда пасомыя им <с. 198> словесныя овцы Христова стада, почувше своего добраго пастыря

изнемогающа[155], возскорбеша зельне[156], и скоро придоша к нему на посещение. Видеша же его к концу уже приближающася, просяще от него прощения, и благословения. Он же прощая их, тако же и сам просяше прощения от них. При сем собравшиеся овцы просиша пастыря своего, да благословит им вместо себе кого пастырем быти. Он же внят молению их, и благослови им вместо себе сына своего старейшаго Иоанна[157], пастырем быти. Тии же, получивше прощение, и благословение, с прискорбием и радостию, (в прискорбии ради лишения добраго пастыря, в ра- <с. 199> дости же ради прощения и благословения) отидоша в домы своя. Отец же Стефан, по отшествии их мало время пребыв, преставился с миром ко Господу в вечныи покой, лета 7300-го, 1792-о, и погребен бысть от своея паствы честно на кладбище, сущем при Балтруках. <...>

Хронограф 2004, 95–98.

58. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН В ВКЛ В СЕРЕДИНЕ XVIII В. ИЗ ЧЕЛОБИТНОЙ 43 СМОЛЕНСКИХ ДВОРЯН В КОЛЛЕГИЮ ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИИ (1761)

Многие их крестьяне и дворовые люди их, особливо годнеи в рекруты ушли и ежегодно бегают, а оттуда выходя и подговаривая своих отцов и прочих родственников, целыми семьями и деревнями со всеми их пожитки[158] уходят, коих тамошние польские обиватели, шляхетство и прочие жители, а в больших волостях управители, арендари[159], войны и жиды принимая к себе держат и к побегам поощряют, и чинимо это разными образы, а именно: по торгам в пограничных местечках публикуют с барабонным боем, обещая льготы на несколько лет, чтобы шли в поданство к ним, отчего почти вся Смоленская губерния приходит в опустошение, а помещики в разорение, ибо податные деньги и прочия подати за беглых крестьян сбирают сполна с оставших<ся> и держат под караулом: а потом за неисправной платеж отписывают деревни и вотчины. <...>

<И хотя в уездах Смоленской губернии знали об указах губернской канцелярии по поддержанию надлежащего на местах порядка и сыска беглых, но> токмо оные сотские, пятидесятские и десятские имеющие между собой с беглыми крестьянами братство, к тому же без собственного учрежденного над ними командира и без воинских людей, указного действо исполнять не могут.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 141–143 об.

59. МЕРЫ РОССИЙСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА ПРОТИВ ЭМИГРАЦИИ СТАРОВЕРОВ В 1760-Х ГГ. ПОСТАНОВЛЕНИЕ СЕНАТА “О НЕПЕРЕМЕНЕ СОСТОЯЩИХ В ЛИФЛЯНДИИ ДЛЯ ПОИМКИ БЕГЛЫХ НА ЗАСТАВАХ ОБЕР-ОФИЦЕРОВ ТАМОШНИМ КОММЕНДАНТОМ СОБОЮ, БЕЗ СНОШЕНИЯ С ГУБЕРНСКОЮ КАНЦЕЛЯРИЕЮ” (4 МАРТА 1764)

Правительствующий Сенат, по рапорту Рижской Губернской Канцелярии, коим объявляла, что учрежденныя в Лифляндии заставы состояли и состоят, по указам Правительствующего Сената, под ведомством Рижской Губернской Кан-

целярии, на которых и определенные Обер-Офицеры, как им на тех заставах будучи, в поимке беглых и в непропуске серебра и золота поступать, снабдеваемы инструкциями и другими по указам наставлениями, от которых о состоянии тех застав и рапорты в оную Губернскую Канцелярию завсегда присылаются; а ныне де Генерал-Майор и Обер-Коммендант Барон Мейендорф, без сношения с Губернскою Канцеляриею, сам собою на смену состоящих на заставах отправил других Обер-Офицеров, из коих некоторых, яко обязанных должностьми и отлучать не надлежало б, от чего опасно, дабы в перемене Офицеров с застав без сношения Губернской Канцелярии, не последовало впредь каких беспорядков или упущения, и от того не прийти к ответу, и как повелено будет в смене тех Офицеров поступать, требовала указа. Приказали: Военной Коллегии, к кому надлежит, наикрепчайше подтвердить, чтоб состоящие в Лифляндии для поимки беглых и прочаго на заставах Обер-Офицеры тамошним Коммендантом собою, без сношения с Губернскою Канцеляриею, отнюдь переменяемы не были, дабы чрез то не последовало какого упущения и непорядков.

ПСЗ, 1-ое собр., т. 16, Санкт-Петербург, 1830, № 12068.

60. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ МОТИВЫ ЭМИГРАЦИИ РОССИЯН. ИЗ НАКАЗА ДВОРЯН ПСКОВСКОГО УЕЗДА ДЕПУТАТАМ В КОМИССИЮ ПО ПОДГОТОВКЕ ПРОЕКТА НОВОГО УЛОЖЕНИЯ (1767)

<...> Коль горестно претерпевает общество, жительствующее по близости границ пред прочими от побегов в Польшу и Лифляндию, без чувствительности напомнить не можно, от коих происходят бедства и разорения. Что ж причина к побегу оным? Не иныя, как следуемые:

1) Рекрутский набор. Молодые бегут, чтоб не трафилось по судьбе в солдаты, старые, не хотя детей своих лишиться, с целым семейством своим сотовариществуют, где каждаго звания народ, не рассматривая, принимают и пользуются их трудами, почитая за собственное свое.

2) По склонности нашего народа и жадности по недозволению вольного употребления вина; а в случае у кого оное найдут, по законам наистрожайше штрафуются и совсем целые дома разоряются, без коего оный народ, с природы влиянной страсти, обойтись не может, а свободно оным пользоваться не властен, потому что таких питейных домов, а особливо по границе, почти нет, а кои и есть, не ближе как в семидесяти и осьмидесяти верстах; за границею ж, в Польше, по вольности их во всякой деревне[160], кои друг от друга по соседству очень близко сожительствуют, и оным за дешевую цену довольствуются, что их весьма привлекает.

3) В России оные подвержены, как государственным податям, так и прочим разным отягощениям, от чего в Польской области, окроме заплаты у кого служит, всего лишен; и так к измене их своему отечеству сии важнейшие причины. <...>

СИРИО, т. 14, 1875, 381–382.

61. РОССИЙСКИЕ ДВОРЯНЕ О ПРИЧИНАХ БЕГСТВА КРЕСТЬЯН В ВКЛ И ОБ ОТНОШЕНИИ ЛИТОВСКИХ ДВОРЯН К РУССКИМ ЭМИГРАНТАМ. ИЗ НАКАЗА ДВОРЯН ГОРОДА ОПОЧКА ДЕПУТАТАМ В КОМИССИЮ ПО ПОДГОТОВКЕ ПРОЕКТА НОВОГО УЛОЖЕНИЯ (1767)

<…> Просить Ея Императорское Величество, Всемилостивейшую нашу Государыню, о установлении мудрых узаконений для удержания беглых, ибо от сих вредителей государства претерпевается разорение весьма великое; а при том представить, что беглецов оных есть три рода:

Бегают по близости и тесной смежности за рубеж, то есть, за границу в Польшу; ибо всем в России живущим крестьянам ведомы польския поведения, что всякий их житель, по их вольности, имеет винную и соляную продажу и что у них набода рекрутскаго не бывает, равно и сборов, для платежа казенных податей, не происходит, то завиствуя тому, здешние крестьяне, оставляя свое природное отечество, без всякого от владельцев своих отягощения, чинят непрестанные туда побеги, не только одиночками или семьями, но и целыми деревнями со всем их имуществом, и при побегах помещиков своих явно грабят и разоряют, а другие и тайно окрадывают, ведая, что они, что бы здесь ни причинили и какое бы грабление и разорение произвели, то со всем оным приняты в Польше и скрыты быть могут безвозвратно; а когда кто из них унесенное там проживет и растеряет, то паки, выходя в Россию, других подговаривают к побегу и уводят; из сих же преступников, собирая там разбойническия немалыя партии, явно оттуда приходя в Россию, разбивают и грабят, не только крестьянские, но и многих помещиков домы и чинят смертныя убийства и пожоги деревням и возвращаются опять в свое ж убежище, где их польские владельцы охотно принимают и в своих маетностях укрывают[161], отбирая от них ту их добычу в свою корысть; а многие шляхты польские и сами для такого воровства в Россию таковых же злодеев посылают, а особливо для подговора и увода отсюда крестьян; к тому ж делают и такие прожекты, что потаенно из Польши подсылают в Россию, для продажи, вино и соль, с тем чаянием, что когда российские крестьяне, по их простоте, а кольми паче по склонности, льстясь на дешевую цену тех подсыльных, примут или у них тому покупку учинят и дойдет сие к сведению в судебныя здешния места, то оные, убоясь должнаго за то себе наказания, могут со всеми своими семействами к ним же дезертировать, что самым делом сия их выдумка в пользу польских владельцев и обращается; и от сего столь у них приумножилось здешних беглецов, что шляхтам польским и умещать их на своих землях уже негде: то многие, узнав проворство российских беглецов, природных своих крестьян в чужия и дальния маетности отпускают, а на те места здешних поселяют; другие ж владельцы польские, которые имели только одне земли и сами пахали, ныне от содержания здешних беглецов разбогатясь, приумножили земель и имеют большие маетности; да и жиды по услужении российских дезертиров по нескольку у себя имеют; посылаемыя же, по прошениям нашим, от пограничных коммисий об них требования почти бесплодны остаются, ибо Поляки

и думать о том не хотят, чтоб стороне российской какое удовольствие оказать и добровольно выдачу учинить; и от сих побегов российские пограничные дворяне и другие владельцы також от причиняемых всегда от выходящих из Польши воров и разбойников грабежей и от платежа за беглых спуста податей, приходят во всеконечное разорение; а много и таких помещиков, кои теперь, лишась всех своих крестьян, имевшие свои земли, отдают в оброк для платежа только одних принадлежащих в казну за положенных в подушный оклад беглых их крестьян податей, а сами одно, да и то самое нужное, пропитание имеют, и действительно уже сущую бедность претерпевают. <...>

СИРИО, т. 14, 1875, 266–267.

62. ЭМИГРАЦИЯ РОССИЯН ИЗ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ РОССИИ В ВКЛ И ЕЕ ХОД В 1760-Х ГГ. ИЗ НАКАЗА ДВОРЯН ВЕЛИКОЛУЦКОГО УЕЗДА ДЕПУТАТАМ В КОМИССИЮ ПО ПОДГОТОВКЕ ПРОЕКТА НОВОГО УЛОЖЕНИЯ (1767)

ГЛАВА I

Пункт 1.

Главнейшей причиной всех изнеможений нашего Великолуцкого уезда дворян есть причиняемые разорения от побегов за польскую границу крестьян, в коем, егда надлежащих предпринято не будет мер, не только здешнее дворянство, крестьянство в крайнейшее бедствие придти может, но и армия Ея Императорского Величества лишается несколько тысяч человек людей, годных в службу Ея Величества.

Пункт 2.

Крестьяне от помещиков бегут в Польшу целыми семьями[162]; из них наибольшая часть таких, кои, разныя неудоб описываемыя, помещику своему чиня бедственныя разорения, и явно взбунтовав против него, оставливая свои домы, проходят в Польшу в день.

Пункт 3.

Пришедши беглые к заставе и видя караульного или двух, не могущим им против большого их числа никакого препятствия от побега учинить, да к томуж и караульныя, расположенные по границе будки одна от другой не ближе как в семи и восьми верстах расстоянием обстоят; а как в каждой будке караульных создать есть не более двух человек, кои никоим образом усмотреть и воздержать беглых не могут.

Пункт 4.

Помещик, предузнав о их побеге, не может за ними послать погони; для того самого, что пока он известится о их уходе, до того времени беглые его уже давно в Польше; ибо расстояние российских деревень есть от Польши не далее двух и трех верст, а многия и по близости самой границы поселенныя состоят; да хотя б помещик о ушедшем от него самой тот час известился, то что он тогда себе поможет: далее границы погони послать не должен, насильственно же такого

беглого, о коем помещик точно сделал, где он в Польше жительство имеет взять не можно и не дозволяется; и так иного не остается дворянину, как вызывать тех самых беглых, кои от него бежали, причиня иные не малый вред и убыток помещику своему; но и то не прежде, как получить на поданное от него к пограничному коммисару прошение пропуск; а доколе оный им получен, до того времени беглые уходят столь далеко внутрь Польши, что и сыскать их не можно.

ГЛАВА II.

О наборе рекрут, кои по отдаче наибольшая часть уходят за границу, и какой на то способ положить рассуждается.

Пункт 1.

Как уже выше сего объяснено, что Великолуцкая провинция положение свое имеет самое ближайшее с границею польскою, и во время поборов рекрут, сколь скоро крестьяне о том предузнают, то годные для отдачи уходят за границу; и так дворяне сего уезда, а в небытность их прикащики, стараясь испольнить высочайшее соизволение, чтоб отдать рекрут в указанные сроки, принужденными находятся отдавать и лучших дворовых людей и пожиточных крестьянских детей, а те отданные рекруты, сколь скоро приняты, и в команду присланного для приема рекрут штаб или обер-офицеру отосланы бывают, бегут за польскую границу и, выходя, подговаривают и уводят не одно только свое семейство, но и прочих бывшого помещика своего крестьян; и те самые беглые рекруты, вышед в Россию не малыми партиями, чинят наиужаснейшие разбои и воровство; от чего здешнее дворянство подвержено многим опасным и бедственным случаям.

СИРИО, т. 14, 1875, 365–368.

63. ИММИГРАЦИЯ РОССИЯН В ВКЛ В 1780-Е ГГ. ИЗ ПИСЕМ УПРАВЛЯЮЩЕГО БЕЛОРУССКИМИ ИМЕНИЯМИ ОРШАНСКОГО ПОДСТАРОСТЫ И. ОМУЛЬСКОГО К КАНЦЛЕРУ ВКЛ И. ХРЕПТОВИЧУ (1784)

Говоря правду, ни в Полоцком, ни в Оршанском, ни в Речицком, ни в Мозырьском, ни даже в Минском повете нет помещика, который не держал бы у себя пришлых из-за кордона крестьян. <...>

Со времени учреждения кордона Россия насчитывает около 30 тысяч беглых душ; и мы были бы довольны, если у нас оказалась хотя бы одна десятая часть этого количества. <...>

Пусть Россия делает что угодно; пусть содержит сильнейшую стражу на границе, пусть отбирает силою людей из нашего края – это только повредит нашей стране, нашим имениям, расположенным вблизи кордона, но не прекратит эмиграции крестьян из России, если в этой последней не будет улучшено положение крестьян, особенно тех, которые находятся в подданстве у русских по происхождению панов; они несправедливо и жестоко обращаются со своими крестьянами; к этому еще присоединяются разные притеснения, причиняемые войсками, от высших правителей в провинции до самого маленького субалтерна. Когда два

года тому назад в русский сенат был внесен проект относительно мер к прекращению столь значительной эмиграции крестьянского населения, фельдмаршал Румянцев[163] подал наиболее действительный, но не принятый совет – облегчить крестянам их жизнь в стране.

Рябинин И., "К вопросу о побегах русских крестьян в пределы Речи Посполитой (по письмам Игнатия Омульского к Иоахиму Хрептовичу)", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, кн. 3, 1911, 16–17.

КОММЕНТАРИИ

12. Иерархи Русской церкви о староверах и еретиках. Выписка из деяний московского собора 1666–1667 гг.

В настоящей выписке из деяний московского собора 1666–1667 гг. отразилась точка зрения русских иерархов на старообрядцев в новой исторической ситуации, т. е. после проклятия "старых обрядов" и их сторонников на Большом Московском соборе. Старообрядцы были наказаны самим строгим церковным наказанием. Их предписывалось передать гражданскому суду. Как видно из документа, источником для выработки такого сурового взгляда была более древняя практика Церкви.

Постановление Большого Московского собора о "еретиках и раскольниках" было включено в *Полное собрание законов Российской империи* и, следовательно, сохранило юридическую силу до XIX в.

[1] *...раскольники...* – здесь речь идет о старообрядцах.

[2] *...зане...* – потому что.

[3] *...Монофиситов...* – монофизиты, или монофизитство, христологическая ересь, основаная Константинопольским архимандритом *Евтихием* или Евтихом, поддержанная александрийским патриархом *Диоскором* и осужденная Церковью на Халкидонском (Четвертом Вселенском) соборе 451 г.

[4] *...темницами...* – темницами, тюрьмами.

[5] *...по десяти гривень золота...* – Гривна – денежная и весовая единица в Восточной Римской империи и позже в Древней Руси. В Древней Руси это был слиток весом около полуфунта.

[6] *Ориген* (ок. 185–253 или 254) – один из виднейших раннехристианских богословов. Идеи Оригена как при его жизни, так и после смерти вызывали споры среди теологов, в частности между Руфином и Иеронимом. В 553 г. на Пятом Вселенском соборе учение Оригена (о предсуществовании души, конечном всеобщем спасении и др.) было официально осуждено, однако продолжало пользоваться влиянием.

[7] *...седьмый Вселенский Собор...* – Седьмой Вселенский собор состоялся в Никее в 783–787 гг.

[8] *...Царь Феофил, иконоборец...* – император Византии *Феофил* (829–842). Иконоборчество – движение против почитания икон, возникшее в Византии в первой половине VIII в. и продолжавшееся почти до середины IX в.

13. Собор Русской православной церкви 1681 г. Постановление о старообрядцах

Собор РПЦ в ноябре 1681 г. был собран по инициативе правительства царя Федора Алексеевича. Русские иерархи обсуждали царско-боярские предложения об учреждении новых епархий, о "раскольниках", церковной и бытовой жизни монастырей и духовенства, обслуживании зарубежных епархий, переданных польским правительством русскому патриархату только на бумаге, о контроле над продажей богослужебных и учительных книг и т. д.

Вопрос о старообрядцах был, видимо, одним из главных (вторым в списке предложений царя для обсуждения на этом соборе). Царское правительство отметило широкий размах и массовый характер старообрядческого движения во многих городах России. Царь коротко, но резко отрицательно охарактеризовал старообрядцев: молятся в своих домах и совершают противное "христианству", а на патриаршую Церковь обрушили всевозможные порочные слова.

Русские иерархи, словами соборного постановления, согласились, что число "церковных противников" растет (позже историк Русской Церкви А. Карташев о старообрядческом движении того времени выразится более открыто: усилилось "до пугающих размеров"). Они утверждали, что "развратников и отступников" не раз увещевали, накладывали разные церковные наказания, а архиереи просили их "истинно покаяться". Собор не уточнил, делались ли такие увещевания добровольно или церковные власти прибегали к принуждению (последнее было в то время, вероятно, более распространенной практикой). Однако епископы были единодушны в отношении несогласных. Они просили царя, чтобы таких "раскольников" привлекали к гражданскому суду, где бы они получали соответственное наказание, как было при царе Алексее Михайловиче. Причем воеводы и приказные люди должны были всячески содействовать церковной власти.

Таким образом, царь Федор Алексеевич, получивший санкцию на правление от патриаршей Церкви, уже почти два десятилетия переживавшей кризис или церковный раскол, бдительно следил за правоверием (точнее, за "официальной", признанной и единственно легальной, с точки зрения царского правительства, ее частью). Поэтому противники русского патриарха были преступниками в царских глазах и жестоко преследовались. Неслучайно при Федоре Алексеевиче в 1682 г. Аввакум вместе с другими соузниками был предан жестокой огненной казни "за великие на царский дом хулы". Это отразилось и на отношении к царю старообрядческого духовенства, главных и местных лидеров этого движения. Охваченные горячими религиозными спорами, проклятые Церковью и преследуемые государством, староверы начали трактовать исторические события как отступление русской иерархии от древлеправославной традиции или как приход "последних времен" (значит, и конец благочестивого царства), а некоторые оказались зараженными крайними формами эсхатологии и аскетизма.

Одновременно углублялся разрыв между сторонниками древней церковной традиции и новой, "никонианской". Это отразилось и в соборных постановлениях Русской церкви 1681 г. в отношении старообрядцев, продемонстрировавших, в противовес лучшим традициям православия древней Руси, "закрытый", агрессивный тип религиозности и являвшихся ярким примером измены главным религиозным заповедям любви к Творцу и к людям.

Здесь важно отметить, что в образе мыслей того времени не было какой-то особенной враждебности исключительно по отношению к староверию. Религиозная нетерпимость, сотрясавшая Европу на протяжении более ста шестидесяти лет, была не менее жестокой, чем преследование староверов в России во второй половине XVII и большей части XVIII вв.

[9] *...чинят чуже християнству...* – совершают противное христианству.

[10] *...на святую церковь износят страшныя хулы...* – произносят речи, порочащие святую церковь.

[11] *Патриарх Иоаким* (1674–1690) – десятый предстоятель Русской церкви.

[12] *...а которые расколники ... учинятся силны...* – здесь: а те старообрядцы, которые будут сопротивляться.

[13] *Служилые люди* – люди, несущие военную службу (стрельцы, пушкари и другие, набиравшиеся в России XIV–XVII вв. из крестьян и посадских людей).

14. Царская грамота Новгородскому митрополиту Корнилию "О повсеместном сыске и предании суду раскольников" (14 ноября 1682)

Рост старообрядческого движения, его распространение на окраины и начало эмиграции, неподдающиеся контролю царской администрации, раздражали и беспокоили гражданские и церковные власти. Не мудрено поэтому, что царское правительство решило

усилить борьбу со старообрядцами. Одним из первых шагов этой политики была борьба с церковными оппонентами в большой Новгородской епархии, граничащей со Швецией и Речью Посполитой. Как указывают историки, в основной своей массе старообрядческие переселенцы во второй половине XVII и XVIII вв. на территории современных балтийских стран были выходцами из Новгородско-Псковского региона.

Указ царицы Софьи Новгородскому митрополиту Корнилию от 14 ноября 1682 г. предписывает искать и приводить "церковных раскольников" в Приказ духовных дел. Для ареста сопротивляющихся староверов указывалось брать у воеводы военнослужащих, "сколько будет надобно", и силою приводить их в тот же приказ для "увещания".

[14] *Корнилий* (1674–1690) – митрополит Новгородский и Великолукский.

[15] *От Царей и Великих Князей, Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержцев...* – в мае 1682 г. Боярская дума и Освященный собор объявили Ивана Алексеевича первым царем, а Петра Алексеевича – вторым. Это было совместное правление (до 1696 г.) Ивана V и Петра I Алексеевича. В период с 1682 по 1689 гг. фактически правила страной царевна Софья Алексеевна, объявившая себя правительницей (регентшей) при малолетних государях. В сентябре 1689 г. имя Софьи было удалено из царского титула, а сама она заточена в Новодевичий монастырь, где умерла в 1704 г.

[16] *...Великого Новаграда...* – Великий Новгород.

[17] *Приказ Духовных дел* – С учреждением Синода все дела о староверах были переданы в Приказ духовных (или церковных) дел. В 1725 г. была создана особая Раскольническая контора, к которой перешли административно-политические дела по староверию (закрыта 15 декабря 1763 г.; об этом см.: ПСЗ 1830, т. 16, № 11989, п. 19).

[18] *...служивых людей ...* – военнослужащих (обычно солдат).

[19] *...тех расколников, хотя буде кто и смертной казни не будет повинен ...* – в данном случае – тех старообрядцев, которые не будут наказаны смертной казнью.

[20] *... служилых людей давать не учнут...* – не захотят давать служилых людей.

15. Царская грамота Новгородскому митрополиту Корнилию о передаче под надзор в монастыри старообрядцев (18 ноября 1684)

[21] *Иконник* – иконописец.

[22] *Роспоп*, т. е. распоп – лишенный священства, изверженный из священнического сана.

[23] *Рострига*, т. е. расстрига – лишенный священства и в знак извержения остриженный.

[24] *... пущего вора ...* – здесь: настоящего преступника.

16. Религиозные преследования старообрядцев в России. Из указа царицы Софьи "О наказании разсеевающих и принимающих ереси и расколы" (1684)

Указ "О наказании разсеевающих и принимающих ереси и расколы", изданный царицей Софьей в декабре 1684 г. и, несомненно, рекомендованный патриархом Иоакимом, усиливал борьбу с церковной оппозицией. Он повелевал упорных "еретиков и раскольников", "хулителей" Церкви жечь; людей, которые перекрещивали в староверие, и проповедников самосожжения казнить смертью; перекрестившихся "раскольников" было приказано наказывать, бить кнутом и отсылать в монастыри под строгий начал. Укрыватели наказывались кнутом, батогами и ссылались. Имущество "богохульщиков", "раскольщиков", их укрывателей и поручителей отбиралось в казну.

7 апреля 1685 г. новые двенадцать подробных статей Софии практически повторили содержание указа 1684 г. Это были одни из самих строгих законов о старообрядцах в России в XVII–XIX вв. Этими указами запрещалось само исповедание староверия.

Государство жестоко преследовало старообрядцев и сектантов.

[25] *...А буде такие люди, хотя избыть смерти, обратятся лестно...* – Если появятся такие людие, которые, желая избежать смерти, обратятся лицемерно.

17. Инструкция старостам поповским, или благочинным смотрителям от патриарха Адриана (26 декабря 1697) (фрагмент)

В конце XVII в. Русская церковь, все больше исполняющая функции местной полиции, активно продолжает участвовать в преследованиях староверов.

В своей инструкции одиннадцатый патриарх Московский и всея Руси Адриан (1690–1700) объявляет староверов противниками Русской церкви, а их учение называет "злохитрством и учением сатанинским". В этом документе поповским старостам дается разъяснение, как на местах поступать со старообрядческими иноками и священниками, предписывающее их разыскивать, арестовывать, допрашивать и информировать об этом Патриарший приказ.

[26] *...злохитрством...* – злонамеренно.

[27] *...в овинех и в лесах пожег...* – здесь: сжег во дворах и в лесах.

[28] *...и о том писать Святейшего Патриарха в Розряд, не мотчав...* – здесь, по-видимому: об этом писать в Патриарший разряд, не отмалчиваясь.

18. Староверы в России при Петре I. Краткий перечень мер против старообрядцев, предписанных постановлениями гражданских и церковных властей

Известно, что основные мероприятия петровской церковной политики имели целью подчинение старообрядцев полицейскому государству и православной (синодальной) Церкви. Как видим из краткого обзора этих мероприятий, большинство мер против староверов при Петре относится к последним девяти или одиннадцати годам его правления, т. е. к периоду после 1714–1716 гг.

[29] *...о чернецах и беглецах из раскольников.* – Здесь речь идет о старообрядческих монахах и беглецах.

[30] *...установлен штраф за небытие у исповеди...* – Указ Петра I, объявленный через Сенат, от 8 февраля 1716 г. предписывал каждому православному по всей России ежегодно исповедоваться, а не соблюдающие это правило обязаны были платить штраф в тройном размере (ПСЗ, т. 5, № 2991). Некоторые историки считают этот указ вспомогательным средством для выявления старообрядцев (Есипов 1863, 219). Появились и неожиданные для светских и церковных властей последствия. Некоторые православные, не явившиеся к исповеди, объявили себя старообрядцами, решив, что им гораздо выгоднее записываться "по двойному окладу", чем платить тройные налоги. Об укрывательстве старообрядцев священниками в Московской и Нижегородской епархиях см. Есипов 1863, Приложения и материалы, 217–220; о хождении православных на исповедь, переписи исповедников, подкупе попов и мерах правительства против неподобающей церковной практики в Сибири см. Лесков 1989, 140–250.

[31] *...ферези...* – ферязь – старинная русская верхняя одежда (мужская и женская), длинная и распашная, без воротника.

[32] *...детей записных раскольников...* – речь идет о старообрядцах, записанных в так называемые "раскольнические списки" и обязанных платить двойной оклад.

[33] *Рогервик* – место заключения осужденных или приговоренных к "каторжной вечной работе" в европейской части России. При Петре I староверов начали ссылать в Рогервик около Ревеля (ныне Таллинн), а не в Сибирь, поскольку они часто убегали оттуда.

[34] *...раскольникам носить сверх платья особые знаки, женам их особенное платье...* – старообрядцам было указано носить унизительную и смешную одежду: для мужчин зипун со стоячим красным козырем, а для женщин опашни и шапки с рогами. На этой одежде они должны были носить особый знак с буквами: *е, р, и*, т. е. еретик, раскольник, отступник.

[35] *...при Сенате учредить Стол для дел раскольнических...* – сначала старообрядческие дела вел Приказ церковных дел. С учреждением Синода все дела о старообрядцах были переданы ему, но затем была создана особая Раскольническая контора (1725–1763), к которой перешли административно-политические дела по староверию. В ведении Синода осталась лишь миссионерская деятельность.

19. Указ Петра I "О переписи раскольников, как светских, так черноцов и черниц, и о положении на них окладов против настоящаго платежа вдвое" (18 февраля 1716)

Указ Петра I 1716 г. о переписи и обложении двойными налогами старообрядцев ослаблял узаконения 1684 г. и отменял смертную казнь и преследования староверов, записавшихся в специальные списки. Этот указ оставался неисполненным до 1718 г. (см.: Есипов 1863, 219). Указ о двойных налогах разрешал старообрядцам записываться в специальные списки "без всякого сомнения и страха", но за эту милость с лиц, придерживавшихся старых обрядов и не желавших перейти в господствующую православную Церковь, налоги взыскивались в двойном размере (с вдов и девочек – половина) (Собрание постановлений 1860, 1–2). Двойным окладом до 1736 г. и фактически позже не облагались малороссийские слободские старообрядцы (Лилеев 1895, 503). Староверы Керженской и Друковской волости Нижегородской губернии отправили в Москву своих представителей, которые обратились в Сенат с просьбой избавить их от двойного налога. Просителей заточили в тюрьму (см.: Есипов 1863, 266).

В 1782 г. при Екатерине II староверы были освобождены от двойной подушной подати и в этом отношении приравнены к другим православным в России.

[36] *В прошлом 1714 году, в Феврале месяце, послан к вам указ...* – Еще в 1714 г. Петр указал переписать старообрядцев и обложить мужской пол двойными налогами, а с женщин, вдов и девочек предписывалось "брать половину". Но этот указ по неизвестным причинам не был повсеместно исполнен (см.: Есипов 1863, 218). В 1715 г. царь велел киевскому губернатору обложить в оклад старообрядцев, поселившихся в Стародубском уезде (ПСЗ, т. 5, № 2889). В 1716 г. Петр несколько раз повторил этот указ (см.: ПСЗ, т. 5, № 2991, 2996).

[37] *...раскольщиков...* – здесь: старообрядцев.

[38] *...женска пола вдов и девок против онаго вполы...* – вдов и девочек обложить налогом, равным половине двойного налога, взимаемого со старообрядцев-мужчин.

[39] *...паче чаяния...* – здесь: вопреки предположениям.

[40] *Андрей Ушаков* – руководитель Тайной канцелярии в Москве.

20. Регламент или устав духовной коллегии (25 января 1721) (фрагмент)

"Регламент или устав духовной коллегии" – важнейший церковно-правовой памятник эпохи, который составлял фундамент правового устройства Русской православной церкви в синодальный период. С созданием Духовной коллегии (Синода), подчинявшей Русскую церковь царю и в то же время восстанавливающей механизмы воздействия Церкви на общество, была создана новая система церковного управления как часть государственного аппарата (она сохранилась до 1917 г.) (о церковной политике Петра I, "Регламенте" и его значении см.: Смолич 1996, кн. 8, ч. 1; Карташев 1992, т. 2, 311–377; Цыпин 1996,

110–119). Поэтому старообрядчество, противостоящее в то время синодальной Церкви, с точки зрения светских властей фактически становилось оппозиционной группой государству и императору.

[41] *...чтоб им священницы приходские по вся годы о своих прихожанах доносили...* – речь идет об указе царя от 8 февраля 1716 г., предписывающем священникам ежегодно составлять именные списки на прихожан, не бывших на исповеди. Светские власти налагали на них штраф в тройном размере (см.: ПСЗ, т. 5, № 2991).

[42] *...вся раскольническия согласия...* – в "Регламенте" различаются (но не перечисляются) старообрядческие согласия.

[43] *Духовная Коллегия* – предусмотренная в "Регламенте" коллегия на первом же ее заседании была переименована в Святейший Синод; в 1722 г. в дополнение к "Регламенту" был издан императорский указ о выборе обер-прокурора (Цыпин 1996, 112–113).

[44] *...покрывают для мзды, им подаемой...* – здесь: скрывают, чтобы получить мзду, условленную плату.

[45] *...буде же преслушает...* – если же не послушается.

[46] *...дело сие не о явных, но о тайных раскольниках...* – согласно указам 1714–1718 гг. (см.: ПСЗ, т. 5, № 2991, 2996, 3232), старообрядцы, внесенные в специальные списки и платившие двойные налоги, считались "явными", "записными", а остальные – "тайными".

[47] *...когда кто знатным делом своим сотворит себе подозренна...* – если кто-то своим поступком вызовет подозрение.

21. Указ Синода "О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви" (15 мая 1722)

В системе церковного законодательства в отношении староверов указ Синода "О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви" от 15 мая 1722 г. занимает особое место. После 1721 г. вместо патриархата и соборов в Русской церкви учреждался малый собор – Синод. Церковный авторитет его распоряжений в синодальную эпоху основывался на том, что Синод представлял весь российский епископат. После продолжительного и вынужденного молчания в этом указе отразилось мнение РПЦ в лице Синода о старообрядцах.

Указ Синода от 15 мая 1722 г. – церковно-правовой памятник эпохи, важность которого заключается в том, что на нем основывалось отношение синодальной Церкви к старообрядцам в последующие сорок лет и отчасти в более поздний период – при Петре II, Екатерине II и даже в XIX в., когда некоторые особенно жестокие постановления и меры первой половины XVIII в. в отношении староверов были отменены или заменены.

Главная цель Синода – церковное воссоединение староверов, которые назывались только "раскольниками", "раскольщиками", а их учение и обряды – "раскольническим мудрованием", должным находиться под "жестоким запрещением". Русские епископы разграничивали старообрядцев, желающих воссоединиться с РПЦ, на поповцев и беспоповцев. Синод постановил родившихся в старообрядчестве "от попов крещенного не крестить, крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого" (ст. 1). Таким образом, до 1888 г. в Русской церкви по второму чину, через миропомазание, принимались старообрядцы-поповцы, как и протестанты в XVIII и XIX вв., а приходивших в синодальную Церковь из беспоповства крестили наравне с духоборами, молоканами, христоверами, магометанами, иудеями и язычниками. В таком образе мыслей российского епископата того времени заключалась большая враждебность к беспоповцам.

[48] Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, совершаемого в поповских общинах, а с другой – отвергалась законность крещения духовными отцами в беспоповских общинах, потому что крещенных беспоповскими наставниками

из-за "неизвестности <их> крещения" при присоединении к православию крестили заново. 25 мая 1888 г. Синод пересмотрел это постановление и принял новое решение: все рожденные и крещенные в старообрядчестве должны были приниматься через миропомазание (Цыпин 1996, 411–412).

[49] *...к монахам причислять не просто, но подлежащему...* – к монахам причислять не просто, а надлежащим образом.

[50] *...мужеск пол...* – здесь: мужской пол.

[51] *...трилетное время...* – здесь: три года.

[52] *...сподоблять по Регламентальному определению...* – поступать согласно Духовному регламенту.

[52] *...крест на себе изображают двемя персты...* – крестятся двоеперстием.

[53] *...супружников...* – супругов.

[54] *...рождшей ...* – родившей.

[55] *...возбраняют брачитися...* – запрещают вступать в брак.

[56] *...таковых раскольщиках править вено вдвое...* – здесь, видимо: таких старообрядцев облагать двойными налогами.

[57] *...крест на себе изображают двемя персты...* – крестятся двуперстно.

[58] *...прописав обязательство его и сказку...* – выписав его обязательство и объяснение.

[59] *...судья гражданский понаровит...* – гражданский судья потребует.

[60] *...раскольщик <...> подлежит казни, которой подлежит раскольнический учитель...* – согласно тогдашним законам, старообрядческих священников и учителей в России могли приговорить к каторге или к смертной казни и к конфискации имущества.

[61] *...чинить против их обязательства ...* – здесь: поступать согласно их обязательствам.

[62] *...как состоявшиися Марта 2 числа 718 года Именный Его Императорскаго Величества указ повелевает...* – речь идет о царском указе от 2 марта 1718 г.

[63] *...с 716 года...* – с 1716 г.

22. Указ Сената "Об учинении во всех пограничных городах по рубежам застав и об определении на оныя из полков офицеров, для поимки беглых" (8 марта 1723)

Правительство Петра I обратило особое внимание на зарубежных старообрядцев, проживающих как в Ветке, так и в многочисленных старообрядческих поселениях в Инфлянтах, Курляндии и северо-западной ВкЛ. Желая приостановить эмиграцию, правительство прибегло к военным мерам. Сенат 8 марта 1723 г. издал указ о сооружении воинских застав во главе с офицерами для поимки беглецов. Основанием для этого указа послужило то, что из "многих уездов многие крестьяне, собравшись с женами и с детьми и с пожитками, бегут в Польшу и за другие границы". Весной и летом 1723 г. Военная коллегия устроила заставы для поимки беглых по линии Рига–Великие Луки–Смоленск и далее.

[64] *...по рубежам...* – около западной государственной границы России.

[65] *...которые по розыску в том явятся винны...* – те, кто после розыска окажется в этом виновным.

23. Указ Синода "О высылке раскольников из Курляндии на прежния места, и об отсылке оттуда Православных Россиян, уклоняющихся от исповеди, в Ригу к священникам для исполнения сего христианскаго долга" (9 сентября 1724)

После присоединения Лифляндии с Ригой, имевшей особое стратегическое и торговое значение, и Эстляндии к России 9 сентября 1724 г. последовал указ Синода о русских, проживающих в Курляндии. Синод, заслушав сообщение побывавшего в Риге обер-иеромонаха Маркела Радышевского о скрывающихся в Курляндии староверах и других

россиянах, постановил запретить старообрядцам поселяться в этом герцогстве, а проживающих там высылать на прежние места жительства в Россию.

[66] *...о раскольниках, дабы им укрывательства в Курляндии не было и пристанища тамо не давать, но высылать на прежния места в Россию...* – в принадлежащей Речи Посполитой Курляндии Петр I особых интересов не имел, но держал здесь небольшой гарнизон, требуя ежегодно уплаты 40 тысяч рублей за то, что край пользовался услугами его войска. Видимо, на содействие этого российского гарнизона рассчитывал Синод, когда намеревался вылавливать старообрядцев за рубежом.

24. Строгие меры против организаторов эмиграции россиян. Указ Сената "О наказании за подговор к побегу в Польшу" (20 ноября 1728)

[67] *...в прошлых 1723 и 1724 годах...* – видимо, речь идет об указах Сената от 8 марта 1723 г. (см. док. 22) и Синода от 9 сентября 1724 г. (см. док. 23).

[68] *...прежде проводов не чинивали...* – раньше переходов (через границу) не совершали.

[69] *...выти и за вестныя головы не взыскивать...* – здесь, видимо: не взыскивать участок земли и за тех, о которых известно, что они переселились.

25. Указ императрицы Анны Иоанновны о свободном возвращении эмигрантов в Россию (17 января 1734)

Наряду с мерами строгого взыскания правительство стремилось воздействовать на эмигрантов и обещаниями о помиловании, если в определенный срок они сами добровольного вернутся в Россию. Поэтому 10 февраля 1732 г., 17 января и 11 июня 1734 г. Анна Иоанновна издала три манифеста. Эти манифесты объявляли зарубежным россиянам, что они могут безбоязненно возвращаться из Речи Посполитой в Россию, но "те, кто поневоле или доброволено греко-православную веру изменили или вовсе отпали, те должны принять церковное покаяние", а от других наказаний они освобождались (ПСЗ, т. 8, № 5954; ПСЗ, т. 9, № 6534; ПСЗ, т. 9, № 6586).

[70] Этот указ был опубликован 1 февраля 1734 г.

[71] *...о том Нашими указами в прошлом 1732 году Февраля 10 дня...* – первый указ императрицы "Об отпущении вин всем драгунам, солдатам, матросам и рекрутам, кои сами явятся от публикования сего указа в течение года" вышел 10 февраля 1732 г. (ПСЗ, т. 8, № 5954).

26. Планы российских властей по принудительному возвращению староверов из Речи Посполитой. Из доклада Кабинета министров "Об удержании в Смоленской губернии крестьян от побегов и о забрании в Польше Российских беглецов находящимися там Российскими войсками", утвержденного императрицей (31 июля 1734)

В 1734 г. российское правительство решилось на наиболее радикальную меру по возвращению своих подданных, эмигрировавших в Польшу и Литву. 31 июля 1734 г. Кабинет министров решил отправить на Ветку особую команду от киевского генерал-губернатора Вейсбаха с тем, чтобы она внезапно окружила тамошние слободы и вернула в Россию их жителей, а их дома разорила, чтобы "впредь прибежища к поселению их не было". В апреле 1735 г. пять полков под командованием полковника Я. Сытина окружили Ветковские слободы и увели в Россию по разным данным более 10 или 13 тысяч человек, осуществив первую, так называемую "выгонку" Ветки (подробнее об этом см. Лилеев 1895, 302; Грицкевич 1984, 76; Гарбацкі 1999, 65).

[72] *...до будущего 735 года...* – до будущего 1735 г.

[73] *...потребно учинить ныне два магазина запасные...* – здесь: необходимо ныне устроить два запасных склада.

[74] *Четверть* – старинная русская мера сыпучих тел, равная 209,9 литра.

[75] *...давать из магазинов месячину на каждую семью по осмине...* – выдавать раз в месяц со складов на каждую семью по осьмине (осьмина – мера сыпучих тел, равная 104,95 л).

[76] *Провиант...* – то же, что продовольствие.

27. Механизм осуществления государственной политики в отношении старообрядцев. Доклад Сената "О порядке рассылки беглых раскольников, о непоселении их в Украйне и при Украинской линии и о старании открывать их учителей", утвержденный Анной Иоанновной (4 сентября 1735)

Данный документ позволяет проследить не только непосредственную связь между государственной политикой в отношении староверов и механизмом ее осуществления в первой половине XVIII в., но и в некоторых случаях судьбу отдельных личностей. Кроме того, обращает на себя внимание несоответствие главной цели борьбы со староверием, предусматривающей всеобщее преодоление этого "суеверия", реальным ассимиляционным возможностями русского общества XVIII в. Эти цели были частью идеологии и даже мифологии государства, считавшего возможным в обозримом будущем полностью вернуть в лоно синодальной Церкви десятки и даже сотни тысяч староверов. Несмотря на то, что подобные цели были труднодостижимы и нереальны, для русского общества, на наш взгляд, недоставало и более эффективного механизма антистарообрядческой политики: преобладание насильственных ("свирепых") мер увещания над духовными, отсутствие методики наставления и подготовленных для этого кадров среди православных священников, экономическая слабость большинства монастырей – этих своего рода центров перевоспитания старообрядческих монахов и монахинь. Кроме того, большое значение играла удивительная стойкость и упорство самих староверов, вопреки жестоким преследованиям и репрессиям против них.

Как известно, в апреле 1735 г. пять полков под командованием полковника Я. Сытина окружили Ветковские слободы и увели в Россию более 10 тысяч человек (по другим данным – около 13 тысяч), осуществив первую "выгонку" Ветки (подробнее об этом см. Лилеев 1895, 302; Грицкевич 1984, 76; Гарбацкі 1999, 65). Поэтому доклад Сената от 4 сентября 1735 г. предусматривал взятых в селе Ветке старообрядцев распределить по разным монастырям внутри России и давал указания, как рассылать принудительно и самостоятельно вернувшихся в Россию из-за рубежа по прежним местам их проживания.

[77] *...в 734 году...* – в 1734 г.

28. Указ Анны Иоанновны Сенату "О сборе с раскольников рекрут, с 50 душ по одному человеку, и лошадей, со 160 душ по одной" (11 декабря 1738)

При Анне Иоанновне выросли государственные повинности "записных" старообрядцев. Прежде они платили двойной оклад, а в 1738 г. на них впервые был распространен рекрутский набор и сбор лошадей. Российская армия была не только важным инструментом борьбы со старообрядчеством, но отныне сама стала школой "перевоспитания" части старообрядцев мужского пола.

[78] *...под всякие казенные припасы дают...* – дают подводы для перевозки различных казенных припасов (продуктов, материалов, заготовленных про запас).

[79] *...к их собраниям пристают...* – поселяются в их (старообрядцев) местах проживания.

[80] *...к которой экспедиции способнее...* – здесь, видимо: к той экспедиции, к которой удобнее.

29. Указ Анны Иоанновны, изданный по ведомству Военной коллегии, "Об отправлении Смоленского горнизонного полка на Великие Луки для распределения по форпостам до самой Лифляндской границы и об удержании крестьян от побегов в Польшу" (19 мая 1739)

Стремясь приостановить массовый уход в Польшу и Литву, 19 мая 1739 г. императрица Анна Иоанновна издала новый указ об усилении охраны западной границы России.

30. Общий указ Сената и Синода "О запрещении раскольникам именовать себя староверцами, скитскими общежителями и пустынножителями, и о подтверждении, чтобы они православных в раскол не обращали, не держали беглых, беспаспортных, ходили в определенном для них платье, и для отлучек своих брали себе, где следует по законам, паспорты" (13 мая 1745)

Настоящий общий указ Сената и Синода дает возможность ближе познакомиться с отношением гражданских и духовных властей к староверам в 1740-х гг., с их совместными усилиями против "раскольнического предания" и степенью влияния Синода на российское правительство и его строгую политику в этом деле.

В середине XVIII в. синодальная Церковь непоколебимо стояла на позициях монополиста абсолютной истины – старообрядцы были "от церкви Святой отторгшеся, и от правого пути в погибельный совратившеся". Поэтому и учение старообрядческих наставников для них было "суетным раскольническим преданием", "заблуждением", "прелестью", "крайне обманным и душепагубным", а сами наставники – "развратниками и вредителями душ"; если так называемое увещание старообрядцев в те времена было не пыткой, то оно скорее напоминало дознание и критику, направленную на безоговорочное моральное уничтожение своего объекта, а не христианский диалог и критику, дающую реальный шанс услышать и принять себя.

Тогда иерархи совместно с российским правительством придерживались единственно верной, на их взгляд, трактовки причин церковного раскола (весьма односторонней и по сути сводящей все к невежеству и упорству сторонников старых обрядов), законности и обоснованности постановлений московского собора 1667 г., касающихся старых обрядов. Как оказалось позже, они были поспешными, нелогичными и необоснованными, хотя об этом староверы никогда не переставали говорить.

[81] *Крайнего сожаления достойно, что некие бывшие сыны церкви православные Грекороссийского исповедания ... от церкви Святой отторгшеся, и от правого пути в погибельный совратившеся, пребывают непревратны ...* – В этих строках прослеживается не только крайняя религиозная озабоченность иерархов Русской церкви отклонением некоторых сынов Церкви от истинного пути, но и подтверждение сакрального понимания человеческого бытия – объективно обязательного для всех пути и преклонения перед небесным авторитетом, "святыми правилами". Такое отношение к Богу, традиции и человеку для христианина, особенно в досовременном или отчасти в переходном от традиционного к современному обществе, каким и было русское общество XVIII в., – суть его мировоззрения. Не менее важно и то, что отклонение от истинного пути – есть грех. Отсюда крайняя нетерпимость – каноническая, мировоззренческая, психологическая и пр. – в отношении разных "раскольников" и "еретиков", столь характерная в XVIII и XIX вв. для синодальной Церкви, как, впрочем, и для старообрядцев всех направлений.

[82] *...Григорием Никинским...* – здесь, видимо, опечатка: речь идет о Никейском митрополите Григории, принявшем участие в этом соборе и подписавшем постановление от 13 мая 1667 г.

[83] Здесь со слов *...аще ли будет из священнаго чина...* приводится цитата из соборного постановления от 13 мая 1667 г., резко осудившего старые обряды и их сторонников. Полный текст этого соборного постановления см. док. 4.

[84] *...пустынnoслужители...* – видимо, опечатка: должно быть пустынножители.

[85] *Жезл правления* или *Жезл* – полемическое сочинение, собранное и изданное от лица собора 1666–1667 гг. (составитель Симеон Полоцкий). Оно является апологией нововведений патриарха Никона и разбирает аргументы иерея Никиты и Лазаря в пользу старых книг и обрядов.

[86] *Увет духовный* – книга, написанная холмогорским архиепископом Афанасием (Любимовым) и изданная в 1682 г. Авторство этой книги долгое время приписывалось патриарху Иоакиму. Сочинение было составлено по следам прения о вере Никиты Добрынина с патриархом Иоакимом, состоявшегося в Грановитой палате Кремля. Оно содержит немало фактических искажений и подлогов в пользу новых обрядов.

[87] *Пращица* или *Пращица противо вопросов раскольничьих* – книга, составленная Нижегородским епископом Питиримом в виде ответов на 240 старообрядческих вопросов и изданная Синодом (1721, 1726 и 1752); содержит грубые и неприличные высказывания в адрес староверов и старых церковных традиций. В 1743 г. *Пращица* и другие книги, "потребные к изобличению раскольников", были разосланы по всем епархиям, где находились староверы (Варадинов 1863, 26).

31. Взгляд современного русского историка на законодательство о старообрядцах и их положение в российском обществе в XVIII в.

[88] *Тайная канцелярия* (Канцелярия тайных розыскных дел) – наследница Преображенского приказа (1695–1729), ведала делами о политических преступлениях (1718–1726, 1731–1762); впоследствии – Тайная экспедиция при Сенате (1762–1801).

[89] *Емельян Пугачев* (1740 или 1742–1775) – руководитель крестьянской войны в России в 1773–1775 гг.; был арестован и по решению Сената казнен.

[90] *Питирим* (около 1665–1738) – епископ Нижегородский, член Синода; вначале был старообрядцем и лишь в зрелом возрасте перешел в патриаршую Церковь. Когда в конце 1700-х гг. Петр I обратил особое внимание на нижегородских старообрядцев, он избрал Питирима для миссионерской деятельности. И если сначала Питирим использовал исключительно средства увещевания, то позже перешел к принуждению и преследованиям. Его влиянию и советам следует приписать те жестокие меры, которые стали применять к старообрядцам в России. В 1718 г. Питирим предложил целую систему мер в борьбе со старообрядцами, которые были, по его убеждению, противниками церковного и гражданского порядка. Вскоре эта система получила практическое применение. В помощь Питириму Петр I определил капитана гвардии Ржевского, с приездом которого начались преследования нижегородских староверов. Многие из них бежали. Наиболее упрямых монахов Питирим ссылал на вечное заточение в монастыри, а мирян наказывал кнутом и отправлял на каторжные работы. После смерти Петра он не встретил прежней поддержки в правительственных кругах. Во время царствования Анны Иоанновны Питирим был назначен непременным членом Синода.

[91] *Феофан Прокопович* (1681–1736) – проповедник, публицист и государственный деятель, с 1718 г. епископ Псковский и одновременно главный помощник Петра I в делах духовного управления. Он составил *Духовный регламент* (1720), написал трактат о патриаршестве, рассуждение о "расколе" и т. д. С 1720 г. он был архиепископом Новгородским и вскоре стал первенствующим членом Синода. В своей публицистике и драмах он выступал горячим защитником просвещения и сторонником начатой Петром решительной борьбы со старыми русскими предрассудками. Будучи поклонником европейской на-

уки, созданой Декартом и Бэконом, Феофан Прокопович выступал с резким отрицанием всякого авторитета духовенства как учительного сословия, опровергал старую теорию о первенстве духовной власти над светской. Исходя из понятий рационализма и протестантской теологии, он отрицательно относился к старым формам русской церковной и общественной жизни, которые считал особенно способствующими процветанию невежества или показной псевдонаучности и суеверия.

[92] *Феодосий Яновский* – архимандрит Александро-Невской лавры.

[93] *"Слово и дело"* – выражение, которым в XVII–XVIII вв. обозначали государственное преступление; было запрещено в царствование Петра III.

[94] *"Непристойные слова"* – выражение, в XVII–XVIII вв. обычно связанное с оскорблением чести государя.

32. Указ Петра III "О сочинении особого положения для раскольников, которые, удаляясь за границу, пожелают возвратиться в отечество, с тем, чтобы им в отправлении закона по их книгам возбранения не было" (29 января 1762)

В первый месяц своего правления Петр III позволил бежавшим в Речь Посполитую и другие страны староверам возвращаться в Российскую империю. Важное отличие от предыдущих подобных императорских указов было в том, что этот указ определял отдаленные места для поселения в восточной России (в Барабинской степи, Сибири и подобных местах) и повелевал не делать никаких ограничений для староверов в "содержании закона, по их обыкновению". Кроме того, он указал Сенату выработать особое положение о староверах, вернувшихся в Россию. Другой указ этого императора от 28 февраля 1762 г. продлил срок возвращения староверов из "Польши, Литвы и Курляндии разного звания людей" до 1 января 1763 г. (ПСЗ, т. 15, № 11456).

Однако Петр III недолго удержался на престоле. Поэтому непонятно, какая форма примирения староверов с синодальной Церковью была бы найдена при этом императоре, так как первые изданные им указы были декларативны, неконкретны и могли толковаться неоднозначно. Несмотря на это, при Петре III в отношении к староверам произошли значительные перемены.

[95] *...и никакого в содержании закона, по их обыкновению, возбранения не чинить...* – Это утверждение указа можно толковать по-разному: как предоставление староверам фактической свободы вероисповедания, к которому так стремилось их большинство, и как обещание уважать старые обряды и древние книги при условии их иерархического подчинения синодальной Церкви, к которому склонялись власти и некоторые поповцы.

33. Взгляд военнослужащего на старообрядцев и трудности предотвращения эмиграции россиян. Сообщение пограничного комиссара майора Сковидова из псковской провинции в Сенат (16 октября 1762)

[96] *...Ее императорского величества матерные милосердие...* – в день своей коронации 22 сентября 1762 г. Екатерина II объявила амнистию для приговоренных к смертной казни или пожизненной ссылке, подлежащих лишению всех чинов, некоторых каторжников, а также для старообрядцев ("кроме богохульников"). Всех лиц, находящихся к тому времени в заключении по старообрядческим делам, освобождали, а вновь начатые следственные дела останавливали. В Речь Посполитую посылались специальные посланники, объявлявшие русским эмигрантам содержание манифеста императрицы и проявленное ею милосердие к староверам.

[97] *...находящихся тамо...* – в Речи Посполитой.

34. Указ императрицы Екатерины II "О позволении раскольникам выходить и селиться в России на местах означенных в прилагаемом у сего реэстре" (14 декабря 1762)

Указ императрицы от 14 декабря 1762 г., разрешающий возвращаться из-за границы русским староверам, был опубликован десять дней спустя после того, как вышел манифест "О позволении иностранцам, кроме Жидов, выходить и селиться в России и о свободном возвращении в свое отечество Русских людей, бежавших за границу" (ПСЗ, т. 15, № 11720). Короткий манифест от 4 декабря 1762 г. призывал иностранцев и всех русских эмигрантов в Россию, а указ императрицы от 14 декабря 1762 г. был предназначен лишь для русских старообрядцев в Речи Посполитой и других странах и подробно определял условия и места их поселения в империи. После вступления на престол Екатерины II, один из ее первых указов, опубликованный 19 июля 1762 г., призывал "беглых людей" возвращаться в Россию (ПСЗ, т. 16, № 11618). Этот указ повторял подобный указ Петра III от 28 февраля 1762 г., продливший срок возвращения из "Польши, Литвы и Курляндии разного звания людей" до 1 января 1763 г. (ПСЗ, т. 15, № 11456).

В этом указе разрешалось староверам, бежавшим за границу, возвращаться в Россию и прощались все совершенные ими преступления, а также оговаривались места их поселения в Сибири, в Барабинской степи, в Воронежской, Белогородской, Казанской и других губерниях. При этом было объявлено, что староверам и их детям, записанным в двойной оклад, "ни от кого никакого притеснения чинимо не будет". Им разрешалось носить бороду и не носить предписанной указом одежды, записываться за прежними помещиками, становиться государственными крестьянами и купцами по собственному желанию. Они освобождались на шесть лет от всяких податей и работ.

[98] *...из публикованного сего декабря 4 числа манифеста...* – Манифест от 4 декабря 1762 г. призывал иностранцев и всех русских эмигрантов в Россию (ПСЗ, т. 16, № 11720).

[99] *...в Польше и в других за границею местах не малое число находится раскольников...* – этим российское правительство подтверждало, что численность староверов в Речи Посполитой и других странах была велика. Уже в то время оно имело реальное представление о масштабах староверческой эмиграции, достигавшей, по неофициальным данным, несколько сот тысяч человек.

[100] *...не только в Сибири на Барабинской степи и других порожних отдаленных местах...* – Петр III позволил бежавшим за границу староверам возвращаться в Россию и селиться в Сибири (ПСЗ, т. 15, № 11420).

35. Мнение архиереев синодальной Церкви об условиях принятия старообрядцев, которые пожелали вернуться из-за границы в Россию. Взгляд Тверского епископа Афанасия (август 1763)

Записка Тверского епископа Афанасия была подготовлена в августе 1763 г. Новое правительство приняло меры по приглашению староверов-эмигрантов вернуться в Россию, и православные иерархи были очень обеспокоены возможными негативными последствиями этих мер для синодальной Русской церкви.

Епископ Афанасий изложил распространенное среди русских иерархов и высшего духовенства в целом мнение, что "раскольники" потенциально опасны для Церкви и государства, что они не почитают за благочестивых российских императоров и не считают православных синодальной Церкви "истинными христианами". При этом сам Тверской епископ считал, что староверие является "злочестием", а староверческие обряды "богопротивными". По оценке этого владыки, "потаенные" староверы в России могли составлять пятую или даже третью часть русского народа. Поэтому приглашение и принятие зарубежных староверов в России должно было в религиозной области соответствовать

условиям, которые существовали для "записных раскольников", а не желанию староверов-эмигрантов вернуться на родину и предоставлению им фактической свободы религии. Кроме того, размещение в России прибывших староверов, а именно расселение их по разным местам при сохранении полицейского контроля, должно было служить не только их изоляции от остальной части общества, но и духовными мерами способствовать осуществлению главной цели – присоединению "нещастливых сих" к синодальной Церкви.

Таким образом, мнение Тверского епископа Афанасия отразило распространенное в российском обществе второй трети XVIII в – но не единственное и не бесспорное – убеждение, что все русские православные должны поклоняться Богу единообразно, а старые обряды являлись неправильными. (В конце этого столетия такое мнение многих иерархов существенно изменится).

Другое мнение русских иерархов, вызвавшее острую критику уже императрицы Екатерины II, было основано на убеждении, что религиозные взгляды следует охранять принудительными методами. Поэтому та небольшая доля религиозной терпимости, которую все же проявляли русские иерархи в отношении рядовых записных и зарубежных староверов (исключая их попов и монахов), основывалась на уверенности в том, что они заботятся о спасении души заблудших, а не на главном христианском постулате, призывающем любить ближнего своего.

Так же, как и в период 1667–1761 гг., нетерпимое отношение русских иерархов к староверам было нехристианским, противоречивым и иррациональным. Однако при Петре III и Екатерине II политика государства в отношении староверия стала более прагматичной и более терпимой, менее значимым было влияние сторонников жесткой линии в синодальной Церкви на формирование религиозной политики надконфессионального полицейского государства.

[101] *Увет духовный* – книга, написанная холмогорским архиепископом Афанасием (Любимовым) и изданная в 1682 г.

[102] *...абы лжепопы и монахи их ..., ни явно, ни тайно с ними внутрь России не входили...* – таким образом, епископ предлагал ограничить контингент русских реэмигрантов в Россию, исключая из него старообрядческих попов, (беспоповских) духовных наставников и монахов. Православный иерарх не задумывался над тем, какие сложности неизбежно должны были бы возникнуть на практике, если правительство и пожелало бы прислушаться к его мнению. Он стремился уменьшить негативные последствия для синодальной Русской церкви манифестов императрицы, призывающих русских эмигрантов вернуться в Россию.

36. Взгляд Екатерины II на религиозный раскол в российском обществе, двоеперстие и старообрядцев как подданных. Речь императрицы на общей конференции Сената и Синода (15 сентября 1763)

15 сентября 1763 г. Екатерина II необычайно смело изложила свое понимание проблемы староверия на общей конференции Сената и Синода. В своем заявлении императрица высказалась за "свободу креста и обряда". Она резко критиковала репрессивную политику своих предшественников и недостойные, "безрассудные" взгляды и действия иерархов синодальной Церкви. Екатерина впервые в официальных кругах открыто ставила под сомнение справедливость клятв собора 1667 г., наложенных на староверов, и обоснованность запретов на старые обряды. Однако при этом ее собственное понимание сути взаимоотношений между синодальной Церковью и старообрядцами исходило, как нам видится, из той весьма важной предпосылки, что раскол в Русской церкви основан на обрядовых различиях и не касается вопросов догматических или канонических. Поэто-

му, согласно логике новой императрицы, решить этот болезненный церковный конфликт, втянувший в его развитие и государство, можно, прежде всего, предоставив свободу обряда в рамках единой Русской церкви.

Эта речь была скорее первым манифестом единоверия, чем признанием свободы вероисповедания в России, к которому староверие стремилось со всеми своими церквями и монастырями, духовными наставниками и попами, уставами богослужения и обрядами. Однако проект единоверия не был приемлем и для тогдашних иерархов Русской церкви. Их реакция была осторожной и даже негативной. На той же конференции члены Синода упорствовали и отвечали императрице, что "не примем участия в разрушении тобою православной Церкви и собственного твоего престола", что, поскольку русский народ "невежествен и груб, хотя двуперстие и свято", его может обуздать лишь "одна сила и страх", поэтому и государство должно продолжать прежнюю политику (ИРЛИ, кол. И. Заволоко, № 283, т. 1, л. 160 об.). В глазах русских иерархов признание старых обрядов со стороны императрицы было явно преждевременной и даже опасной для Церкви и государства мерой. Некоторые пастыри синодальной Церкви это понимали как предоставление староверам фактической свободы вероисповедания, способствующее ослаблению Русской церкви.

[103] *Во всех обсужденных 13 мая обрядовых действиях…* – здесь: во всех обсужденных на заседании собора 13 мая 1667 г. обрядовых действиях.

[104] *…собора 13 мая…* – речь идет о заседании московского собора 13 мая 1667 г.

37. Екатерина II о российских эмигрантах в Польше и Литве. Из записок Екатерины II о беглых (1763 или 1764)

Документ печатается впервые.

[105] Междуцарствие в Речи Посполитой продолжалось с 3 октября 1763 г. по 7 сентября 1764 г. Екатерина послала свои войска в помощь группировке Чарторыских. Элекционный сейм королем избрал ставленника императрицы и родственника Чарторыских Станислава Августа Понятовского.

38. Манифест "О учинении вновь переписи незаписавшимся потаенным раскольникам и о положении их в оклад" (3 марта 1764)

39. Положение старообрядцев в России при Екатерине II. Краткий перечень мер в отношении староверов, предписанных постановлениями гражданских и церковных властей

40. Взгляд российского правительсва на эмигрантов-невозвращенцев. Указ Сената "О записке и отсылке в Сибирь не добровольно возвращающихся из Польши и Литвы беглецов и о зачете крепостных людей владельцам их за рекрут" (11 мая 1765)

Кроме добровольной реэмиграции, возвращение эмигрантов в Россию в XVIII в. происходило посредством их насильственного захвата военными командами, посылаемыми в пограничные районы Речи Посполитой. В указ Сената 1765 г. предписывалось ссылать принудительно возвращенных из-за границы в Сибирь, а пригодных для службы мужчин отдавать в рекруты. В этом проявилось очень строгое отношение российского правительства к незаконной, с его точки зрения, эмиграции и своим зарубежным подданным, ослушавшимся призывов к возвращению.

[106] *Мерою же отсылаемых в рекруты принимать хотя и в 2 аршина в 3 вершка…* – принимать в рекруты мужчин, даже при их росте в 1, 50 м.

41. Меры правительства против староверов. Разъяснение Синода Сенату "О недозволении строить раскольнические церкви и часовни" (21 июля 1768)

[107] Крепость св. Елизаветы на р. Ингул (приток Южного Буга) основана в 1754 г. на землях Запорожской Сечи для защиты южных границ России от набега татар и турок. С 1797 г. это уездный город Новороссийской, с 1802 г. – Николаевской, с 1803 г. – Херсонской губернии; с 1939 г. – город Кировоград.

[108] В 1762 и 1764 гг. было опубликовано несколько манифестов, касающихся старообрядцев. Манифест императрицы от 14 декабря 1762 г. призывал вернуться русских старообрядцев из Речи Посполитой и других стран и подробно определял условия и места их поселения в империи (ПСЗ, т. 16, № 11725; см. док. 34). Манифест от 3 марта 1764 г. старался привлечь поповцев в синодальную Церковь, но снова потребовал платить двойную подушную подать (ПСЗ, т. 16, № 12067, 12301).

42. Манифест Екатерины II "О вызове воинских нижних чинов, крестъян и посполитых людей, самовольно отлучившихся за границу" (5 мая 1779)

Манифест Екатерины II свидетельствует о заботах правительства по возвращению россиян-эмигрантов и непрекращающемся потоке эмиграции на запад в 1770-х гг. В этом документе говорится о конкретных группах эмигрантов: нижних воинских чинах, рядовых и крестьянах, включая и беглецов из Запорожского войска, Малороссии, Новороссийской и Азовской губерний. Кроме того, в документе упоминается и о "прочих обывателях разных провинций Империи". Интересно заметить, что основной причиной эмиграции россиян, с точки зрения правительства, было их легкомыслие, "заблуждение".

Как в предыдущих и последующих указах, императрица обещала вернувшимся простить "побеги и другие преступления, ими содеянные, кроме смертных убийств", предоставляла им некоторые льготы и гарантировала их полную безопасность. Новым в этом манифесте было то, что им разрешалось поселяться в некоторых внутренних губерниях России и ее приграничных регионах.

27 апреля 1780 г. Екатерина II повторила подобный манифест, продлевающий срок возвращения желающим на год, а для отдаленных мест – на два года (см.: ПСЗ, 1-ое собр., т. 20. Санкт-Петербург, 1830, № 15006). 28 июня 1787 г., в связи с 25-летием воцарения на троне, императрица третий раз в течение последних десяти лет подтвердила призыв к бывшим российским подданным вернуться из-за границы (см.: ПСЗ, 1-ое собр., т. 22, Санкт-Петербург, 1830, № 16551).

[109] *...посполитых...* – т. е. прочих подданных страны.

43. Отмена экономической дискриминации староверов в России. Указ Сената от 8 ноября 1782 г., освобождающий их от двойного подушного налога

В 1782 г., спустя шестьдесят восемь лет, подушная подать для староверов в России была снижена до нормальной. При Екатерине II постепенно наступала либерализация – отменялись дискриминационные меры экономического и общественного характера, но староверы преследовались за свою веру, им запрещалось строить храмы и распространять свое вероучение.

44. Меры российского правительства в отношении русских эмигрантов за границей. Из конвенции о торговле и границах между Россией и Курляндией (10 мая 1783)

Документ раскрывает строгое отношение России к своим бывшим подданным в Курляндии, так же, как и в ВкЛ и других странах. Наряду с призывами вернуться на родину,

российское правительство прибегало к принудительными мерам для того, чтобы вернуть беглецов в страну. С этой целью во второй половине XVII–XVIII вв. широко использовались межгосударственные договоры.

[110] *...Оливскаго мирнаго трактата...* – в 1660 г. между Речью Посполитой и Швецией был подписан Оливский мирный трактат. Здесь российское правительство, видимо, ссылается на этот межгосударственный договор, как на пример во взаимоотношениях между государствами.

[111] *...такой помещик будет подлежать пени 200 ефимков...* – такой помещик подлежит штрафу в 200 ефимок, т. е. немецких монет (ефимка ровнялась талеру).

45. Указ Сената "О дозволении выбирать раскольников в городовыя службы на основании Городового Положения" (12 августа 1785)

В "Городовом положении" предоставлялось право баллотироваться на городские выборные должности любому, кто достиг 25-летнего возраста и обладал определенным имущественным цензом, и ни слова не говорилось о вероисповедании кандидатов. В этом именно смысле 49-я, 90-я и 92-я статьи закона и были разъяснены Сенатом при первом же недоразумении, возникшем во время городских выборах в Новгородско-Северской губернии.

Однако в 1820 г. право староверов быть избранными на общественные должности было ограничено (Смирнов 1895, 198).

[112] *...раскольников...* – заметим, что, несмотря на запрет с 1783 г. староверов называть раскольниками, Сенат в своем постановлении именует их по-старому пренебрежительно. П. Смирнов считает, что лишь с 1803 г. в официальных документах снова стало употребляться наименование "раскольник" (он же 1895, 198).

46. Стремление российских властей привлечь на свою сторону "тихую и спокойную" часть крестьян ВкЛ. Взгляд князя Н. Репнина на староверов в ВкЛ (1794)

Провозглашенная Т. Костюшко свобода крестьян (Поланецкий универсал от 7 мая 1794 г.) больше испугала российских военачальников, чем привлекала к нему крепостных крестьян. Особенно боялся за крестьян князь Н. Репнин, возглавивший российские войска в ВкЛ, но и он писал, что в Белоруссии крестьяне "более на нашей стороне, нежели на мятежничей" (Де-Пуле 1871, 34). Репнин стремился к тому, чтобы крестьяне оставались "спокойными" и не только не слушали своих помещиков, если бы те присоединились к восстанию, но и передавали их российским властям.

[113] Для подавления восстания 1794 г. Россия послала в ВкЛ армию, командующим которой был назначен рижский генерал-губернатор князь Н. Репнин. Позже, в 1795 г., он стал генерал-губернатором присоединенного к России края – западной части ВкЛ, отошедшей под власть российских императоров после третьего раздела Речи Посполитой.

[114] *...до взятия в плен Косцюшки...* – один из организаторов и руководителей восстания 1794 г. в Польше и Литве Тадеуш Костюшко (1746–1817) был взят в плен 10 октября 1794 г. Освобожден в 1796 г., затем жил в США, Франции и Швейцарии.

[115] *...в повете Упицком...* – Упите (ныне г. Паневежис, Литва).

[116] *...русских раскольников и крестьян, там живущих, которые конечно помогать нам станут, коль скоро помощь вашу увидят и ежели мы станем их беречь...* – в период фактической войны между Россией и Речью Посполитой князь Н. Репнин, настороженно относясь к позиции крестьян в Польше и Литве, достаточно самоуверенно рассчитывал на помощь российским войскам зарубежных староверов и русских крестьян в целом. Однако он предполагал помощь российских войск и охрану русских эмигрантов в условиях воен-

ного лихолетья. Такое снисхождение и прагматизм разительно отличался от строгого поведения российского правительства по отношению к российским эмигрантам в XVIII в., которых ловили, принудительно переселяли в Россию (на прежние места поселения, с 1762 г. в основном в Сибирь, а пригодных к службе мужчин с 1765 г. отдавали в рекруты), а их дома и имущество за рубежом уничтожали. Несмотря на патриотические призывы повстанцев Речи Посполитой и антипольскую пропаганду российского правительства, большинство крестьян, видимо, все же оставалось в стороне от бурных событий конца XVIII в. Какая-то часть крестьян примкнула к восстанию, хотя некоторые польские крестьяне, согласно Краковской порядковой комиссии и самого Т. Костюшко, участвовали в войне 1794 г. на стороне российских войск (Мякотин 1889, 228).

47. Первые старообрядцы и их храмы в Курляндии. Фрагменты из *Дегуцкого летописца*

Дегуцкий летописец – важный источник по ранней истории староверов-беспоповцев в ВкЛ и Курляндии. Он очень важен для выяснения начала и хода эмиграции староверов в эти края во второй половине XVII, в XVIII и в начале XIX вв., для определения времени основания старообрядческих общин и деятельности наставников.

Дегуцкий летописец – оригинальное произведение литовской (балтийской) старообрядческой литературы и историографии. Это рукописный сборник 1842–1851 гг., в восьмую долю листа, объемом в 187 листов, написанный полууставом одного почерка. Во второй его части содержится *Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовский*, известный в науке как *Дегуцкий летописец*. Г. Маркелов предполагает, что автором этого текста был Василий Золотов (1786–после 1856). В детстве он учился пению в известной федосеевской Преображенской общине в Москве, а в 1840-х гг. жил в Дегутях (ныне Зарасайский р-н Литвы).

В 1990 г. рукопись *Дегуцкого летописца* была подготовлена к печати Г. Маркеловым и опубликована в издании Пушкинского дома (см.: Хронограф 1990). В настоящем сборнике фрагменты *Дегуцкого летописца* приводятся по новому и дополненному его изданию (см.: Хронограф 2004).

[117] *Курляндия* (Курляндское и Земгальское герцогства, возникшие после распада Ливонии) в 1561–1583 гг. была вассалом ВкЛ, а в 1583–1795 гг. – вассалом Речи Посполитой; с северной стороны примыкала к ВкЛ; находилась в южной части современной Латвии, между Литвой (на юге) и Рижским заливом и Даугавой (на севере).

[118] *...кафолический род от патриаршаго гнева побегоша...* – вселенский род (в данном случае – христианский род) от патриаршего гнева убегал.

[119] *Лигинишки* – ныне часть города Даугавпилса (Латвия). С 1656 по 1667 г. Динабург (Даугавпилс) был занят царскими войсками и в это время носил название Борисоглебска (см. Сементовский 1872, 16).

[120] *Терентий* (1607–1704) – приблизительно до 1677 г. священноиерей Московской епархии дониконовского "крещения и рукоположения". После реформ патриарха Никона придерживался старого обряда, за что терпел притеснения от "владык великороссийской церкви". Эмигрировал в Курляндию и в 1677 г. вместе с сыном Антонием (Афанасием) поселился в деревне Лигинишки около Динабурга, где еще в 1660 г. был основан старообрядческий храм. На следующий год по просьбе "христоименитаго народа" стал наставником и 26 лет пастырствовал в этих краях. Это первый известный старообрядческий наставник на территории балтийских стран. Второй старообрядческий храм в Курляндии построен благословением Терентия Лигинишкского в деревне Балтруки (1699). Перед смертью "по умолению" своей паствы он благословил в наставники своего 36-летнего сына Антония. Умер в 1704 г. Похоронен на кладбище в Лигинишках.

[121] На поле: *Антоний, 9.* Антоний Терентьевич (1668–1775) – известный старообрядческий беспоповский наставник в Курляндии и ВкЛ. Родился в России. В 1677 г. в девятилетнем возрасте вместе с отцом Терентием, священноиереем Московской епархии, переехал в Курляндию. Жил в деревне Лигинишки около Динабурга, позже – в Балтруках около Алыкшты (ныне Илуксте, Латвия). В 1704 г. по просьбе мирян и с благословения отца стал наставником в Лигинишках и Балтруках. Благословил устройство ряда храмов в Курляндии и ВкЛ. Перед смертью на свое место благословил Стéфана Афанасьевича (1775). Умер в 1775 г. в деревне Балтруки.

48. Отношение российского правительства к русским, пожелавшим остаться на занятых прежде землях ВкЛ. Из Андрусовского договора (1667)

После многолетней войны в 1667 г. в селе Андрусово Россия и Речь Посполитая заключили перемирие, которое в 1686 г. было закреплено мирным договором. В этом документе говорится о том, что обе стороны обязуются освободить и отпустить оказавшихся на их территории поданных соответствующей страны, а желающие имели право остаться за рубежом. Это прямое подтверждение того, что во время русско-польской войны 1654–1667 гг. шло переселение россиян на запад, т. е. на ранее оккупированные Россией земли Речи Посполитой.

[122] *Вязни* – узники, заключенные.

[123] *...в Коруне Польской, как и в Вел. кн. Лит....* – в Польском королевстве, как и в Великом княжестве Литовском.

[124] *...е. ц. вел. ...* – сокращение титулования Российского царя: его царское величество.

[125] *...е. к. вел. ...* – сокращение титулования короля Речи Посполитой: его королевское величество.

49. Первый старовер на территории современной Литвы. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

[126] *Трофим Иванов* (не позже 1656–1729 (1733)) – видимо, один из первых старообрядцев-эмигрантов на территории современной Литвы. Т. Иванов был стрелецким десятником и под руководством воеводы И. Мещеринова участвовал в штурме Соловецкого монастыря на острове в Белом море, защитники которого с 1668 по 1676 гг. открыто сопротивлялись царским властям. Возможно, он был одним из 790 двинских или холмогорских стрельцов, посланных в августе 1675 г. на Соловки на помощь полковнику Мещеринову. Следовательно, место его рождения – Поморье или Новгородский край. Год рождения установить трудно, но родиться он мог не позже 1656 г.

По-видимому, Иванов сожалел о своем участии в жестокой расправе над "отцами и страдальцами соловецкими" (из 500 защитников монастыря к лету 1676 г. уцелело лишь 14 человек; прочие погибли, многие были казнены или обречены на смерть уже после взятия монастыря-крепости; Сырцов 1888, 305). Пережив духовный кризис, к тому же оставаясь ревностным приверженцем старых обрядов (в то время для военнослужащих это было наказуемо вплоть до казни "смертью без всякого милосердия"), Иванов бежал с военной службы и вынужден был скрываться от преследования властей. В 1679 г., скорее всего благодаря личным связям со старообрядцами, ему удалось перебраться в ВкЛ.

Итак, главными и взаимосвязанными факторами его эмиграции были все усиливающееся преследование староверов и желание избежать наказания за побег с военной службы. Он прожил не меньше 73 лет, а перед смертью некоторое время "одержим бысть болезнию телесную". Умер в 1729 г. (или в 1733). Похоронен "в Кревне", т. е., вероятно, на

старообрядческом кладбище Пущанской общины около Кряунос (ныне на этом полуострове существует старообрядческое кладбище Стирняй).

[127] *...под командою воеводы Мещерина, посланного разорить соловецкую киновию...* – восстание Соловецкого монастыря на острове в Белом море длилось с 1668 по 1676 гг. (по другим данным с 1666 по 1676 гг.). На последнем этапе восстания воеводе И. *Мещеринову,* находившемуся на Соловках с января 1674 г., было предписано ужесточить осаду, продолжать ее и зимой. Монастырь обладал достаточными запасами продовольствия и вооружения. Осажденные укрепляли боевые стены и могли долго продержаться. Но один из тех, кого восставшие удерживали в монастыре, показал стрельцам проход в стене. В январе 1676 г. царские войска завладели монастырем. Жестокая расправа над участниками восстания на севере России вызвала большое религиозное напряжение и злобу против людей нового обряда. Вероятно, и Трофим Иванов, участник осады и штурма Соловецкого монастыря, пережил "внутренний кризис", вследствие чего раскаялся, бежал с военной службы и эмигрировал в ВкЛ.

[128] *...приходит в Литовскую землю...* – автор *Дегуцкого летописца* не уточняет, где именно "в Литовской земле", "в Литве" поселился и жил Трофим Иванов. Полагаем, что речь идет о современной территории Литвы. В старообрядческой летописи запись о Трофиме Иванове сопровождается пометой, в которой указывается, что это *Литовская история.* Однако, как показал анализ мест, приводимых в *Литовской истории,* все óни находятся на территориях уездов бывшей Виленской губернии (до 1843 г.), расположенных в настоящее время главным образом на северо-востоке Литвы. Это позволяет с большей уверенностью предполагать, что Иван Трофимов был первым или одним из первых старообрядцев-эмигрантов на территории современной Литвы. Такое предположение подтверждает и другой старообрядческий источник – *Алфавит духовный.* Он сообщает, что Трофим Иванов "умер в 7237 (1729 г.) в царствование Петра Алексеевича II и погребен в Кревне (в Пуще?)", т. е. в Рокишкском районе современной Литвы (БАН, собрание В. Дружинина, №. 34, л. 71–71 об.).

[129] *...преставися с миром ко Господу в вечный покой лета 7241 (1733)...* – в другом месте этот же источник указывает иную дату смерти Трофима Иванова – 1729 г. (см. Хронограф 2004, 79).

50. Эмиграция россиян из Торопецкого уезда в ВкЛ в конце XVII. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

Новые архивные материалы подтверждают данные старообрядческих источников о переселении русских в Речь Посполитую во второй половине XVII в.

В сентябре 1735 г. из канцелярии генерал-губернатора Лифляндии в Сенат было послано краткое изложение допросов русских беглых крестьян, доставленных в Ригу из Речи Посполитой. Согласно императорским указам 1732 и 1734 гг., 2 июля того же года они с семьями в сопровождении сержанта рижского гарнизона Эзельского полка Л. Свиязова были отправлены в Псков и далее на прежние места их жительства.

Документ хранится в Российском государственном архиве древних актов в Москве. Печатается впервые.

[130] Вероятно, в 1690-х гг. отец Прокофия Федорова с семьей эмигрировал из России в Речь Посполитую.

[131] *...сшел он в Литву и жил в Троцком повете за шляхтичем Пучинским тринадцать лет...* – приблизительно с 1722 по 1735 гг. Прокофий Федоров с семьей жил в Троцком уезде, откуда их русские войска насильственно переправили в Россию. Позже из Риги они были направлены в Псков и далее, вероятно, на свое бывшее местожительство – в

вотчину Ивана Раздеришева в Торопецком уезде. Дальнейшая судьба семьи Федоровых неизвестна. В этом документе ничего не говорится о конфессиональной принадлежности Прокофия Федорова, его супруги и их детей. Можно лишь предположить, что его жена ("женился на польской девке Прасковье") была православная или старообрядка, хотя не исключено, что она могла быть и католичка.

[132] *Пуд* – русская мера веса, равная 16, 3 килограмма.

51. Эмиграция старообрядцев из России в ВкЛ на рубеже XVII и XVIII вв. Фрагмент из *Жития Феодосия Васильева*

Как указано в названии сочинения, *Житие Феодосия Васильева, основателя федосеевского согласия, написанное сыном его, Евстратом, в 7250-м году* (1742) было написано его сыном Евстратом Васильевым. Это произведение является ценным источником по истории раннего федосеевства, в частности для выяснения эмиграции старообрядцев в ВкЛ, создания и деятельности религиозных общин, скитов, общежитий и их связей с другими центрами староверия в России в конце XVII и начале XVIII вв.

[133] *...Славе же о учении его широко протекшей...* – в данном случае – широко распространившейся славе об учении Феодосия Васильева. В конце 1690-х гг., видимо, после смерти одного из первых лидеров новгородских беспоповцев – Харитона Карпова, руководящее место среди этой группы староверов занял бывший дьякон (по другим данным – дьячок) Крестецкого Яма Феодосий Васильев, один из главных отцов новгородских соборов 1692 и 1694 гг.

[134] *Митрополит Иов* (ум. 1716) – с 1697 г. митрополит Новгородский и Великолуцкий. Был известен не только как основатель греко-славянского училища в Новгороде и благотворительных учреждений в епархии, но и своей энергичной деятельностью против старообрядчества.

[135] *И аще кий от Христиан пойман и приведен к нему бываше...* – и, если кто-то из христиан был задержан и приведен к нему (т. е. к митрополиту Иову).

[136] *Убо от всех согласно учитель Феодосий предлагашася...* – так все единогласно указывали на учителя Феодосия.

[137] Сведений о матери Феодосия, как и о других женщинах, в *Житии Феодосия Васильева* очень мало. Из биографии основателя федосеевства не известно ни имен, ни годов жизни ни матери, ни его жены или дочери. Единственный сын Феодосия, переселившийся вместе с ним за рубеж, – Евстрат.

[138] *...в Польскую Державу отъеха в лето 7207...* – уехал в Польское государство в 1699 г. В Речи Посполитой Ф. Васильев и его последователи поселились недалеко от российской границы в лесу, принадлежавшему пану Куницкому, близ деревни Русаново, в Крапивинской волости около Невеля (Описание документов 1868, 434; Иустинов 1906, март, 391). По наименованию ближайшей деревни в настоящей работе называется и созданная здесь Ф. Васильевым община – Русановская. С. Зеньковский эту федосеевскую общину окрестил "невельской" и не совсем точно соотнес ее с "первой известной нам беспоповской общиной городского типа" (он же 1995, 447). В его книге неверно указана и дата переселения Ф. Васильева в Речь Посполитую – 1696 г., а не 7207 г. (1699), как написано в *Житие Феодосия Васильева.*

52. Эмиграция россиян из Псковского уезда в ВкЛ в первой трети XVIII в. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допроса русского беглого крестьянина, явившегося в Ригу из ВкЛ (11 сентября 1735)

Вероятно, около 1720 г. Фома Шепелев переселился в ВкЛ.

[140] *...в Литве в местечке Ормии...* – видимо, имеется в виду местечко Варняй в Жемайтии.

53. Эмиграция россиян из Великолуцкого и Новгородского уезда в ВкЛ в первой трети XVIII в. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

[141] Около 1723 г. Григорий Казаков с родственниками эмигрировал в ВкЛ.

[142] *И жили все в Литве на прусской границе в вотчине шляхтича Яна Липницкого у арендатора его шляхтича Баруховского* – вероятно, в Каунасе или его окрестностях.

54. Эмиграция россиян в ВкЛ в первой трети XVIII в. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

[143] Около 1718 г. Гаврил Головочев с семьей эмигрировал в ВкЛ.

[144] Местечко Дубровня – поселение в восточной части Белоруссии.

[145] *...сшел он в Литву...* – около 1724 г. Гаврил Головочев с семьей переселился в Трокский уезд.

[146] *Четверик* – старая русская мера сыпучих тел, равная 26,2 л.

[147] *Талер* – старинная немецкая серебряная монета в три марки.

55. Указ Сената "О выборе Коммисаров для возвращения беглых Русских людей из Польши" (26 июля 1723)

[148] *Репнин* Аникита Иванович (1668–1725) – военный и государственный деятель России. С 1711 г. – Рижский генерал-губернатор, с 1724 г. – президент Военной коллегии и сенатор.

[149] *Долгоруков* Василий Лукич (около 1670–1739) – князь, российский дипломат. С 1706 г. – посол, посланник, полномочный министр России в Речи Посполитой, Дании, Франции и Швеции, с 1727 г. – член Верховного тайного совета.

56. Эмиграция россиян России в ВкЛ в 1730-х гг. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

Архивные документы свидетельствуют, что в первой половине XVIII в. россияне эмигрировали в северную и северно-восточную часть ВкЛ не только из северо-западной, откуда шли главные потоки переселенцев, но и из центральной части России.

[150] Около 1733 г. Козьма Михайлов эмигрировал в ВкЛ.

[151] *...в местечке Ковне у оного помещика...* – видимо, у дворянина Липницкого.

57. Эмиграция старообрядцев из Подмосковья в ВкЛ в 1730–1750-х гг. Отрывок из *Дегуцкого летописца*

[152] *Балтруки* – деревня, которая находилась около местечка Алыкшты (Илуксте) в Курляндии (ныне юго-восточная Латвия).

[153] *..усрете его некая жена престарелая в худыя рубища одеянная...* – увидела его некая пожилая женщина в скромной одежде.

[154] *...Курлянду...* – здесь: Курляндию.

[155] *...почувше своего добраго пастыря изнемогающа...* – узнав (уразумев) об изнеможении своего доброго пастыря.

[156] *...возскорбеша зельне...* – очень опечалились.

[157] *...сына своего старейшаго Иоанна...* – своего старшего сына Иоанна. С того времени Иоанн Степанович (ум. 1807) был наставником в Балтруках.

58. Эмиграция россиян в ВкЛ в середине XVIII в. Из челобитной 43 смоленских дворян в Коллегию иностранных дел России (1761)

[158] *...со всеми их пожитки...* – со всем их имуществом.
[159] *...арендари...* – здесь: арендаторы.

59. Меры российского правительства против эмиграции староверов в 1760-х гг. Постановление Сената "О неперемене состоящих в Лифляндии для поимки беглых на заставах Обер-Офицеров тамошним Коммендантом собою, без сношения с Губернскою Канцеляриею" (4 марта 1764)

60. Социально-экономические мотивы эмиграции россиян. Из наказа дворян Псковского уезда депутатам в Комиссию по подготовке проекта Нового Уложения (1767)

[160] *...питейных домов <...> в Польше, по вольности их во всякой деревне...* – псковские дворяне подтверждают бытовавшее в Западной Европе мнение о том, что Речь Посполитая является "корчмой Европы".

61. Российские дворяне о причинах бегства крестьян в ВкЛ и об отношении литовских дворян к русским эмигрантам. Из наказа дворян города Опочка депутатам в Комиссию по подготовке проекта Нового Уложения (1767)

Русские крестьяне переселялись за границу поодиночке, семьями, группами и даже целыми деревнями. Кроме того, они уходили со всем своим имуществом не только из пограничных с Польшей и Литвой, но и из далеких уездов, например, Бежецкой пятины Тверской провинции (400 верст от Новгорода в восточном направлении) или Обонежской пятины (500 верст от Новгорода в северо-восточном направлении) и т. д.

Некоторые россияне предварительно уходили за границу без семьи, обосновывались в Польше и Литве, а позже возвращались, чтобы забрать семью, родственников, имущество и уже навсегда покинуть родину. Переселение эмигрантов превратилось даже в своего рода ремесло и приобрело более организованный характер: некоторые беглые русские (иногда посылаемые и литовскими дворянами), возвращались в Россию, уговаривали других бежать и уводили желающих на заранее намеченное место в Речи Посполитой; за сопровождение через границу была установлена плата – пять рублей за одну семью.

[161] *...в своих маетностях укрывают...* – укрывают в своих имениях.

62. Эмиграция россиян из северо-западной части России в ВкЛ и ее ход в 1760-х гг. Из наказа дворян Великолуцкого уезда депутатам в Комиссию по подготовке проекта Нового Уложения (1767)

В XVIII в. переход границы и проникновение на территорию Речи Посполитой русским эмигрантам не составлял особенных трудностей. Документ показывает, что в 1760-е гг. россияне из соседнего Великолуцкого уезда "проходили в Польшу в день". На близость польско-литовской границы жаловались тогда многие дворяне Псковской и Новгородской губерний, даже те, чьи земли непосредственно не соприкасались с территорией Речи Посполитой. Переход государственной границы облегчало то, что пограничные заставы были маленькими и располагались на большом расстоянии друг от друга. Начатое

в 1723 г. сооружение пограничного рубежа Рига–Великие Луки–Смоленск не только не обеспечивало надлежащей охраны с российской стороны, но и было настолько ненадежным, что сквозь него по потайным тропам и дорогам из России в Речь Посполитую и обратно почти беспрепятственно проезжали малые и большие группы людей с повозками, груженными имуществом.

[162] В 1760-е гг. тысячи российских беглецов устремились на запад, главным образом в ВкЛ, в Инфлянты и Курляндию. Латвийская исследовательница А. Заварина считает, что основные центры русского населения в Латгалии (часть Инфлянт), которые существуют и в настоящее время, сформировались уже в 1760-е гг. (Заварина 1986, 20). Такие центры русского населения на современной территории восточной Литвы сложились несколько десятилетий позже – в 1780-е и 1790-е гг.

63. Иммиграция россиян в ВкЛ в 1780-е гг. Из писем управляющего белорусскими имениями Оршанского подстаросты И. Омульского к канцлеру ВкЛ И. Хрептовичу (1784)

[163] *Румянцев* Петр Александрович (1725–1796) – военный и политический деятель России, фельдмаршал. В 1764–1796 гг. президент Малороссийской коллегии и генерал-губернатор Малороссии, активно проводил политику ликвидации автономии Украины, в 1783 г. ввел подушную подать, распространил на Украину действие Жалованной грамоты дворянству 1785 г.

III. СТАРОВЕРЫ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ: РЕЛИГИОЗНОЕ И СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ВОПРОС В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Эмиграция староверов из России в Речь Посполитую имеет огромное значение для истории староверия XVIII–XX вв. Это сыграло определенную роль (хотя и второстепенную) во взаимоотношениях между Россией и Речью Посполитой в XVIII в.

Известно, что большинство первых староверов-иммигрантов поселилось на северо-западных и восточных землях ВкЛ, а также в Курляндском герцогстве и Ливонском воеводстве. В XVIII в. приток староверов в Речь Посполитую носил постоянный, а с начала этого столетия приобрел массовый характер. Это было реакцией на жестокие религиозные преследования и сложное социально-экономическое положение в России. Итогом иммиграции русских в ВкЛ и Речь Посполитую в целом было возникновение организованных старообрядческих обществ разных направлений – как поповских, так и беспоповских. Одним из важнейших факторов эмиграции староверов из России было более благоприятное их религиозное и социально-правовое положение в Речи Посполитой.

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА И ЕЕ ГРАНИЦЫ

Уже первые староверы, эмигрировавшие во второй половине XVII в. в Речь Посполитую, встретили там относительно терпимое к ним отношение. В 1660 г. "древлеправославнии людие" поселились в деревне Лигинишки и "по спасении от бед зело возвеселишася". Тогда и был ими построен в Курляндии первый молитвенный храм (Хронограф 2004, 55). Весьма благосклонно к русским эмигрантам относились власти Курляндского герцогства, куда, прежде всего, устремились староверы, особенно во времена правления Якова II (1642–1682). По берегу Даугавы от местечка Друя вниз по течению вплоть до Екабпилса были разбросаны русские поселки. Особенно много русских проживало в деревне Слобода (ныне Екабпилс) (Заволоко 1990, 154).

Староверы-эмигранты были новой религиозной группой в Речи Посполитой, поэтому они сразу же привлекли к себе внимание королевской власти и католической церкви. В начале 1690 г. король Ян III Собеский для окончательного решения судебного дела о разграничении земельных границ между могилевскими дворянами Карлом Халецким и Томашем Красинским назначил комиссию, во главе которой стал его секретарь Петр Михайлович Полтьев (Piotr Michał

Połtiew). Однако Полтьеву, вместе с тем, было дано от асессорского суда другое поручение – произвести расследование "новой веры" среди русских-эмигрантов из России. Расследование проводилось по четырем пунктам: происхождение (народность), вера, жизненный уклад и численность. Оно было завершено 18 февраля 1690 г. и 21 февраля того же года оказалось в городском суде Речицы. В итоге Полтьев признал, что староверие – та же "старая вера", какая и была в тогдашней России, а староверы не имеют "никакого иного заблуждения и суеверия" (см. док. 64). Один экземпляр грамоты он оставил ветковским староверам, другой передал в королевский суд.

Однако не выяснено, был ли издан специальный королевский указ о староверах в Речи Посполитой, о котором позже упоминали староверы Ветки и на сведения которых ссылается в своей работе М. Лилеев, или же речь идет о грамоте Полтьева, которую староверы трактовали как официальное разрешение королевской власти. Известно, что в прошении ветковских староверов о епископе (1731), снабженном даже "просительным листом" пана Халецкого, указывалось, что к старообрядцам, поселившимся в Речи Посполитой, приехал для расследования сначала "посол Полтьев", а затем "бискуп Анцута".

Кроме комиссии П. Полтьева, живой интерес к староверам проявил, вероятно, и католический каноник, затем виленский суфраган и известный полемист Ежи Анцута. Польский исследователь Е. Иванец полагает, что упомянутый "бискуп Анцута" мог быть одним из виленских епископов. Видимо, это был Мацей Юзеф Анцута (ум. 1723) или его брат Ежи Казимир Анцута (ум. 1737). Ученый допускает, что ветковские староверы в своем прошении к константинопольскому патриарху указывали на грамоту короля Августа II от 28 ноября 1720 г. (Iwaniec 1977, 55). Согласно этому документу Август II, по личному настоянию Петра I, обязывался взять под опеку православных, составлявших к тому времени одну Могилевскую епархию, вместо бывших, после Андрусовского перемирия 1667 г., четырех, в то время как униаты составляли девять епархий (Tazbir 1966, 167). Король обещал приложить усилия, чтобы уменьшить опасность насильственного "перехода" здешних православных в униаты под воздействием иезуитов, высшего униатского духовенства и местных неправославных дворян. Как известно, ветковские староверы называли себя людьми "древнего греческого обряда", что было хорошо известно властям Речи Посполитой. Конечно, для российских властей они были прежде всего "раскольниками", отколовшимися от "греко-российской Церкви" и практически до конца XVIII в. находившимися вне закона.

Чьи права защищали российские цари в Речи Посполитой? Вероятно, прежде всего, они беспокоились о правах православных белорусов и украинцев, т. е. коренных подданных Речи Посполитой. Иной подход у российского правительства был к русским эмигрантам и, в частности, староверам за рубежом, особенный интерес к которым оно начало проявлять лишь во время правления Петра III и Екатерины II. Однако в первой половине XVIII в. русские эмигранты рассматри-

вались царями как "изменники", "дезертиры", "воры", "раскольники", нарушавшие российские законы. Весьма сомнительно, чтобы цари стремились защищать права беглых россиян в Речи Посполитой, тем более тех, кто и не помышлял о возвращении на родину. Кроме того, в Речи Посполитой, а позже на захваченных российскими властями землях, староверов очень часто обобщенно называли "филипповцами" или "пилипонами" (см. Лилеев 1895, 301–302, Iwaniec 1977, 79–80, 100; ПСЗ, т. 29, № 22085; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 129).



11. Король Речи Посполитой Ян III Собеский. Портрет художника королевского двора

Видимо, в грамоте Августа II, содержавшей обещания ограничить дискриминацию православных в Речи Посполитой, под православными понимались, прежде всего, коренные подданные страны, а не русские эмигранты. Поэтому предположение Лилеева о существовании королевской грамоты в конце XVII в. или в первой трети XVIII в. кажется достаточно убедительным. В то время как допущение Иванца о том, что ветковские староверы ссылались именно на грамоту Августа II, вызывает серьезные сомнения. Не исключена и такая трактовка: если староверы ссылались именно на этот указ короля, они могли трактовать его произвольно, т. е. не так, как понимали этот указ власти.

В итоге этих расследований у староверов в Речи Посполитой не обнаружили "никакой схизмы" и решили, что они "не принадлежат к числу опасных для государства и церкви сектантов". Староверы, вероятно, получили от короля Яна Собеского грамоту о свободном исповедании "веры древнего обычая греческого", проживании "всякого чина людей", строительстве обителей и скитов при независимости от католического духовенства и иезуитов (см. Лилеев 1895, 121–122; ср. Короткая 1992, 39). Из других источников об этой грамоте ничего не известно, однако, по словам Лилеева, в ее существовании вряд ли можно сомневаться.

Итак, в конце XVII в. ветковские староверы были признаны подданными Речи Посполитой, а их церковное положение получило легальный статус. Это имело важное юридическое и особенно практическое значение не только для поповцев, но и для беспоповцев, которых польско-литовские власти, по сути, не различали и обобщенно называли "филипповцами" и "пилипонами". С тех пор при необходимости они могли ссылаться на существующую королевскую грамоту, регулирующую их религиозное положение.

Определился и взгляд правящих слоев Речи Посполитой на староверов. С точки зрения официальных властей и католических иерархов Польши и Литвы, они рассматривались как изгнанные из своей страны и ищущие убежища за рубежом российские эмигранты, с допустимой дозой "сектантства".

Староверы в России, подвергаемые гонениям на родине, хорошо знали о свободе вероисповедания для них в Польше и Литве. Федосеевец Евстрат Васильев писал, что в 1719 г. из-за преследования властей староверы были вынуждены бежать из Ряпиной мызы, а "мнози же в Польскую Державу отидоша, понеже тамо Древлецерковные законы содержати пришельцем воля даяшеся" (Житие 1869, 92). Как справедливо замечено в прошении ветковских староверов о епископе, поданном константинопольскому патриарху в 1731 г., "ради сей свободности (свободы исповедания древлеправославия) <...> великорусских людей по всей Польше населилася премногое число" (цит. по: Лилеев 1895, 121–122).

Если старообрядцы в России испытывали гонения и дискриминацию, то в Речи Посполитой жизнь для них была "гораздо привольнее": отсутствие рекрутщины, не слишком обременительные налоги, законное право переселения на другое место и свободная торговля. Но особенно важным было то, что они находили там свободу старой веры. Их не преследовали за двуперстие и хождение посолонь, там не было "ниспровержения в воду или огонь раскольнических вещей", разного рода истязаний, и староверие не считалось "самой злой ересью".

В России образ свободной Речи Посполитой овладел массами, особенно жившими вблизи западной границы. Из-за тяжелых религиозных и хозяйственных условий психологическое настроение части русских людей переросло в социальное действие – "бегство в Польшу". Религиозная свобода для староверов сохранялась в Польше и Литве на протяжении всего XVIII в. Благоприятное общественное и церковное положение старообрядцев в Речи Посполитой наглядно отражается в тех актах, которые выдавались правительством и дворянами при первоначальном их поселении. Один из наиболее показательных в этом отношении актов приводил в своем исследовании по истории старообрядцев на Ветке и в Стародубье М. Лилеев. Этот документ был выдан графом Ходкевичем в 1771 г. при поселении поповцев в его владениях и сооружении старообрядческого монастыря в местечке Чернобыль в Малороссии. Он состоит из 15 пунктов староверческого прошения и касается условий поселения и резолюций на них графа Ходкевича. Прежде всего, речь в нем шла о свободном и беспрепятственном исповедании старообрядчества, о праве иметь своих попов, монахов и монахинь, строить церкви и монастыри, пустыни и скиты. Граф согласился со многими пунктами этого прошения (см. Лилеев 1895, 124–125).

Такие письменные прошения староверов на территории нынешней Литвы нам не известны. В старообрядческой литературе есть сведения, что в 1779 г. староверы получили разрешение от польских властей, предоставлявшее им свободу религиозной практики в сувалкско-сейненском регионе (Голубев 1930, 19). Не исключено, что, как и контракты на пользование землей, главные условия поселения между старообрядцами и владельцами имений здесь могли быть оговорены устно.

Крупные литовские дворяне Радзивиллы, Тизенгаузы, Чарторыские, Хрептовичи (некоторые из них к тому же занимали высокие государственные долж-

ности), были осведомлены, что многие принимаемые ими русские эмигранты являются староверами, однако не только поселяли, но и по возможности оберегали их от террора российских военных команд. В 1728–1755 (1758) г. в Гудишках (ок. Дукштаса) во владениях Бутлеров существовала федосеевская обитель, где протекала оживленная религиозная и культурная жизнь старообрядцев, что вряд ли могло происходить без ведома и дозволения владельца. В Рокишкском имении Тизенгаузов к 1827 г. проживало 950 староверов, а как мы знаем, именно в Пуще (ныне Рокишкский р-н) в 1710 г. был сооружен первый молитвенный храм на территории нынешней Литвы (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 5).

С 1573 г., когда была создана Варшавская конфедерация, дворяне имели полное право по своему усмотрению решать вопрос о религиозной принадлежности своих подданных. Позже это положение было узаконено и включено в Третий Статут 1588 г., где составляло третью статью третьего раздела (LIŠ, t. 1, 207–208). Используя право патроната, католическая шляхта в XVII и в XVIII вв. могла разрешить либо запретить старообрядцам свободу вероисповедания в своих имениях, а православных заставить перейти в число униатов или католиков. Недаром в XVIII в. униатские миссионеры в своих обращениях к православным белорусам и украинцам весьма сочувственно относились к "пилипонам или филипповцам", как обыкновенно в Речи Посполитой назывались старообрядцы. В конце XVIII в. один униатский проповедник, стоя с крестом в руках на Могилевском базаре, говорил: "Да еще обретается в Москве сия же заблуждающая вера <православие – *Г. П.*>. А посмотрите, что и там, прежде ста и несколько на десять лет, какая была вера, ежели не уния святая: понеже и филиповцы не откуду отторгнувшись, уразумев их заблуждение, вышли с Москвы и ныне обретаются в Польше" (цит. по: Чистович 1880, 73–74).

Конечно, староверы не согласились бы с мыслью о главенстве католического Рима в Московском государстве до патриарха Никона. Но это, кажется, не мешало тому, чтобы удачно складывались их взаимоотношения с униатами: староверы покупали у них церковнославянские богослужебные книги, изданные до 1596 г. в Речи Посполитой. С конца 1760-х по 1800-е гг. они также пользовались услугами типографий униатских монастырей в Вильне, Почаеве и Супрасле, где издавали богослужебные книги и сборники религиозного содержания (Вознесенский 1996, 54–60). Однако ни православные, ни федосеевцы (всех староверов здесь иногда обобщено называли "филиповцами"), видимо, не общались в церковных таинствах с униатами Речи Посполитой, которые к этому времени значительно латинизировались, теряя свой былой православный облик (об этом см. Iwaniec 1994, 184).

Итак, в XVI–XVII вв. веротерпимость в Западной и Центральной Европе было не что иное, как отстраненно-смиренное отношение к различиям во имя сохранения мира после продолжительных религиозных войн. (В XVII в. в американских колониях веротерпимость существовала, прежде всего, как результат компромисса протестантских групп.) Однако в XVI–XVIII вв. в Речи Посполи-

той немаловажным было политическое всесилие дворян, которые к тому же с конца XVI в. имели право определять вероисповедную принадлежность своих подданных, проживающих в их владениях.

Религиозная свобода ограничивалась только староверами и не распространялась на православных россиян, поселившихся в Польше и Литве во второй половине XVII и первой половине XVIII вв. Сначала и те, и другие охотно принимались на поселение, но в дальнейшем их судьба не была одинаковой. Если королевская власть, дворяне и ксендзы относились к староверам терпимо, то их отношение к православным далеко не отличалось этой терпимостью. Наоборот, последние нередко принуждались к принятию унии.

В XVIII в. православные в Речи Посполитой переживали сложные и драматические времена (о положении православия в Речи Посполитой см. Киприянович 1899; Коялович 1884; о религиозном и политическом преследовании диссидентов см. Tazbir 1957; Tazbir 1966, 147–156; Kregždė 1980). Не утихали разногласия и противоречия между православными и униатами, возникшие после Брестской унии 1596 г. – амбициозного проекта по принятию в католическую Церковь православных славян с предоставлением им некоторой автономии. Борьба униатов и дизуниатов (не принявших униатства православных) продолжалась, хотя в 1633 г. после тридцатисемилетнего преследования православная Церковь снова была официально признана в Речи Посполитой. Соперничество православной и униатской Церквей, дискриминация православных, разделение в самом православном обществе, особенно проявившееся после перехода влиятельнейших семей в протестантизм (Радзивиллы, Ходкевичи, Сапеги) и католицизм (Чарторыские, Огинские, Сангушки), очень ослабили его положение. К 1701 г. в Речи Посполитой оставалась одна Могилевская православная епархия вместо бывших четырех (Tazbir 1966, 167). В стране усиливался взгляд на православных, согласно которому исповедание православия было связано с надеждой на присоединение к Российской империи еще при Алексее Михайловиче, реформировавшем по греческому образцу (и с помощью белорусских и украинских книжников) свою православную Церковь. Пропасть между католиками и православными, проживающими на территории Польши и Литвы, углублялась. Впрочем, не следует драматизировать их взаимоотношения.

Диссиденты Речи Посполитой имели своих защитников среди политических групп в стране и за границей. Протестантские страны – Пруссия, Швеция, Дания, Англия и православная Россия даже соперничали между собой, защищая интересы иноверцев в Польше и Литве. Дворяне, как и старообрядцы, униаты, протестанты, евреи, имели возможность убедиться, какими нетерпимыми были все эти борцы за религиозную толерантность. Польские и литовские дворяне в поисках выхода из создавшегося положения вступали в борьбу, которая нередко вредила им самим. В 1733 и 1736 гг. Сейм лишил политических прав как дизуниатов, так и протестантов: они не могли участвовать в Сейме, Трибунале, занимать государственные посты. Православных все чаще вынуждали переходить в униатство.

С 1700 по 1747 гг. в Белоруссии дворяне-католики, пользуясь правом патроната, отняли у православных 164 церкви (по другим данным ок. 240 церквей) и 5 монастырей и передали их униатам; у православных к середине XVIII в. оставалось только 130 церквей (История Белорусской ССР 1977, 79; Lietuvos TSR istorija 1985, 181). Такие меры не усмиряли, а лишь еще более возбуждали религиозные страсти и давали повод прямого вмешательства во внутренние дела Речи Посполитой.

В 1720 г. король Август II по личному настоянию Петра I издал грамоту, подтвержденную в 1735 г. его сыном Августом III, в которой обязался взять под опеку православных в Речи Посполитой (Iwaniec 1977, 55). В 1767–1768 гг. делегаты экстраординарного Сейма в Варшаве, заседавшие в окружении русской армии, присланной Екатериной II, подготовили "мирный" договор между Екатериной II и Станиславом Августом Понятовским, в котором диссиденты были признаны "сынами родины" и были отменены законы, направленные против них (Lietuvos TSR istorija 1985, 218).

В XVII и первой половине XVIII в. религиозное принуждение испытывали не только местные коренные православные жители, но и постоянно прибывавшие православные россияне. Они, как более устойчивые в религиозном отношении, чем местные православные, издавна испытывавшие на себе влияние католичества и, позже, унии, не желая отступать от православной традиции, нередко переходили в староверие, находившееся в более выгодном положении, чтобы избежать унии, навязываемой всеми возможными средствами. В этом отношении характерный пример представляют показания поповского священника Захара Григорьева, переселившегося из-за границы в старообрядческую слободу Радуль в Малороссии в 1750-х гг. Он рассказывал, что его дед Михаил и отец Григорий, эмигрировав из России, служили православными попами в церкви села Кодолово в полоцких владениях князя Радзивилла до тех пор, пока она не была превращена в униатскую; потом отец был попом в старообрядческой слободе Спасовой Гомельского уезда "по раскольничему" (см. Лилеев 1895, 123–124). Однако беглые россияне тогда меняли свою религиозную принадлежность и более "мирным" путем, заключая браки с униатами, католиками или старообрядцами, дети от которых часто избирали господствующую в обществе конфессию, т. е. католичество или, особенно на востоке Речи Посполитой, униатство, а в последнем случае – преимущественно старообрядчество (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, 1171–1190). Таким образом, покровительственное отношение правительства Речи Посполитой к староверам и нетерпимость к православным содействовали тому, что староверие здесь распространилось также за счет православных русских эмигрантов.

3 мая 1791 г. Четырехлетний сейм принял конституцию, которой некоторые исследователи придают значение государственного переворота. Конституция – эта польская декларация прав человека – действовала недолго и имела, по крайней мере, для старообрядцев, скорее символическое, чем практическое значение. Кроме всего прочего, она предоставила гражданам права и привиле-

гии, например, личную свободу бежавшим ранее за границу и вернувшимся крестьянам, а также прибывающим в страну новоселам (Davies 1998, 569; Dzieje Polski 1981, 386). Таким образом старообрядцы, проживавшие в Речи Посполитой, ранее пользовавшиеся фактической личной свободой и вновь прибывавшие в страну, получили сейчас юридическое обоснование этой свободы. Несмотря на то, что католичество провозглашалось государственной ("народной") религией, государство гарантировало свободу и опеку также другим религиозным обществам, хотя и остался запрет переходить из католичества в другую конфессию (Krikščionybės Lietuvoje istorija 2006, 322). Однако 1795 г. перечеркнул намечавшиеся в Речи Посполитой политические перемены.

ФАКТОРЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ

Почему в Речи Посполитой русские староверы-эмигранты нашли терпимое отношение к ним со стороны властей, дворян и католической церкви? Ведь они появились в период наступления католической реформации, когда вспышки религиозной нетерпимости и репрессий, казалось, достигли своих крайних пределов. В 1640 г. реформаты были выдворены из Вильна после третьего сожжения их костела. В 1658 г. были высланы ариане, а в 1717 г. сейм решил ограничить права диссидентов (Kregždė 1980, 193–194).

По мнению социолога культуры В. Каволиса, это означало смену сформировавшейся в середине XVI в. в литовской культуре "модернистской" системы системой "средневековой", в которой господствующая идеология приобрела функциональное первенство над государственными законами. Поэтому прежние права меньшинств подверглись пересмотру (Kavolis 1994, 397–398). Однако утверждение этой системы в ВкЛ происходило постепенно, и репрессивные тенденции не распространились на староверов: терпимость к ним охватила как их подданнические права, так и религиозные каноны. Терпимость к староверам в литовском обществе основывалась на религиозной приемлемости, их эмигрантском статусе, хозяйственных и политических интересах помещиков, а во второй половине XVIII в. благоприятное влияние оказал западноевропейский рационализм и антиклерикализм.

В отличие от ариан и отчасти православных и протестантов сочувственное и положительное отношение к разным старообрядческим обществам было удачным доказательством распространяемого в Европе образа Речи Посполитой как "убежища терпимости". После специального изучения староверов на Ветке в 1690-х гг. государственные и церковные власти Речи Посполитой сочли, что они не являются "опасными сектантами". Видимо, в Польше и Литве старообрядцы, как поповцы, так и беспоповцы, признающие христианские догмы, были более приемлемы, чем. сожженный в 1689 г симпатизирующий атеизму шляхтич Казимир Лещинский или религиозно безразличный великопольский вельможа Анджей Грудзинский (ум. 1678), заявивший:

Я не приемлю никакой веры, но, когда попаду на небо, тогда, разузнав о лучшей вере, буду верить (цит. по: Tazbir 1966, 167).

Староверы в Речи Посполитой казались более приемлемыми, чем высланные из страны в 1658–1660 гг. ариане, которые отрицали главный догмат христианского богословия – св. Троицу, и согласно конституции сейма считались "исповедниками опасной ереси" (Tazbir 1957, 39). Кроме того, и это важно отметить, старообрядцы, по крайней мере, в первом поколении были иностранцами, а их вероисповедание ни в XVIII в., ни позже почти никогда не распространялось среди людей других народов или конфессий. (По закону 1668 г. гражданам страны было запрещено отказываться от католичества, см. Krikščionybės Lietuvoje istorija 2006, 273). В этом отношении положение старообрядческого общества в Речи Посполитой чем-то напоминает положение иудеев, мусульман и караимов, но отличается от кальвинизма, некоторое время особенно привлекавшего привилегированных дворян, а также от лютеранства, оказавшего влияние преимущественно на немногочисленную буржуазию.

Староверы первое время поселялись в основном на периферии – в большинстве своем на северных, северо-восточных и восточных землях Речи Посполитой. Большинство их составляли крестьяне и отчасти жители местечек. Пользуясь религиозной свободой, являясь лично свободными людьми (часть их со временем стало крепостными), как эмигранты, они не имели никаких политических прав, которые в сословном государстве принадлежали дворянам и католическому духовенству. Поэтому староверы не стремились и не могли более основательно включиться в политическую жизнь Речи Посполитой. Они никак не могли ограничивать влияние католической иерархии на массы граждан и подданных Речи Посполитой.

Во второй половине XVIII–начале XIX вв. староверы стали принимать довольно активное, хотя и эпизодическое участие в общественной жизни – в типографиях Вильна, Гродно, Варшавы, Супрасля и Почаева начали печатать свои религиозные и полемические книги.

Итак, религиозная обособленность староверов выгодно дополнялась некоторой их социальной и территориальной обособленностью. Кроме того, не надо забывать о политическом и хозяйственном факторах. В течение почти ста лет жестоко преследуемые в своей стране староверы были встречены в Речи Посполитой как диссиденты враждебной России и серьезные оппоненты Русской православной церкви. Открытые и частые розыски российскими военными командами русских эмигрантов на территории Речи Посполитой, наводившие панику среди беженцев и устрашавшие польско-литовских дворян, лишь увеличивали сочувствие к ним местных панов, которые, наблюдая все это и неся в результате нападений материальный ущерб, брались защищать староверов, пользуясь своей "золотой свободой", или отпускали их в глубь страны. Шляхта неохотно соглашалась выдавать русских беглецов, иногда мотивируя тем, что у себя на родине старообрядцы подвергаются гонениям, но чаще тем, что ворвав-

шиеся русские войска захватили их собственных подданных.

Частые пограничные инциденты приобрели затяжной политический характер. В 1750-х гг. полковник Панов, отправленный в Речь Посполитую для поиска беглых, сообщал русским властям, что польские и литовские дворяне соглашались выдавать ему беглых солдат, уголовных преступников и дворовых людей, но никак не крестьян, объясняя, что крестьянин – не дезертир. Панов утверждал, что "дезертир" – слово не русское и не польское, а немецкое, в переводе означавшее "беглец всякий"; дворовые люди у всех помещиков берутся из крестьян, а другие отпускаются в крестьяне. Но эти возражения не принимались ни поляками, ни литовцами. Русский полковник нашел десятки и сотни беглых солдат в Гродно, Белостоке, Варшаве, Вильне и других местах. Когда он потребовал от виленского подвоеводы выдачи пятидесяти беглых солдат, предъявив приказ литовского канцлера князя Чарторыского, подвоевода ответил: "Это только наша польская политика".

Принадлежащая Речи Посполитой Лифляндия "почти вся населена была русскими беглецами, преимущественно раскольниками" (ср. Соловьев, 1964, кн. 12, 220–221). Когда туда прибыл Панов, все деревни опустели – жители бросились в леса. Чиновники посылали их отлавливать, но из двадцати приведенных выдавали только одного или двоих, оставляя у себя родственников староверов, чтобы те возвратились, а тех, кто доносил Панову о беглых, наказывали. Ксендз Аскирка – владелец сорока деревень, населенных выходцами из России – объявил, что и не взглянет на постановление польских министров и не отдаст ни одного русского, пока ему не возвратят отнятые русскими полками в последнем походе сто тысяч талеров, а также убежавших в Россию девяносто душ, при этом он угрожал резко поступить с Пановым (Соловьев, 1964, кн. 12, 221).

Хозяйственный интерес был если не главным, то одним из важных факторов, обусловивших терпимость к староверам. На протяжении более ста лет, начиная с середины XVII в., как уже было сказано, из-за катастрофического упадка экономики и сокращения численности населения в Речи Посполитой местные дворяне испытывали нехватку крестьян, и цена на рабочие руки возросла. Сложилась ситуация, когда эмиграция в Восточную и отчасти Центральную Европу сначала тысяч, а в XVIII в. десятков и сотен тысяч жителей России, стала практически нерегулируемой (Брук 1984, 42). Учитывая эмиграцию русских, а также миграцию белорусов, украинцев, литовцев и поляков, можем утверждать, что вся Польша и Литва в XVIII в. стала ареной пересекающихся движущихся потоков.

Благосклонность польско-литовских и немецких дворян к русским религиозным диссидентам, например к федосеевцам, которые придерживались строгих аскетических правил и ограничивали контакты с окружающим "миром антихриста", вызывает недоумение. Но это только на первый взгляд. Дело в том, что польских и литовских, как, между прочим, чешских и австрийских дворян, в XVII–XVIII вв. не волновали религиозные убеждения и внутреннее устройство

религиозного сообщества диссидентов. Те же самые умонастроения царили и среди российских магнатов – достаточно вспомнить фаворита Петра I А. Меншикова. Изгнанные с родных земель староверы, гернгутеры, меннониты, гуттерские братья были желанными для многих дворян, которые обеспечивали им приют даже в том случае, если это осложняло отношения с господствующей Церковью. Староверы, например, федосеевцы, проживавшие около Невеля, не только аккуратно платили пану Куницкому немалый чинш с 1300 человек, но и были, как правило, хорошими мастеровыми и отлично умели расчищать пашни и возделывать пустоши. Это обеспечивалось как раз внутренним устройством старообрядческих общин, трудовым сознанием, рационально организованной коллективной, артельной работой их членов. Таким образом, терпимость польско-литовских дворян, а также управляющих владений католической Церкви к старообрядцам объясняется еще и трезвым расчетом.

Приводя примеры религиозной терпимости к староверам, не следует забывать о том, что эта терпимость не была безграничной. Толеранция в Речи Посполитой в те времена была такой же редкой добродетелью, как и в других странах Европы. В XVII–XVIII вв. католики и протестанты, православные и униаты, поповцы и беспоповцы, иудеи и мусульмане – почти все были убеждены, что только их учение указывает наивернейший путь к спасению. Каждая из этих конфессий была настолько нетерпимой по отношению друг к другу и даже любым отклонениям внутри своего общества, что это грозило раздроблением. Предполагалось, что строгое и даже жестокое наказание за религиозный проступок является необходимым и неизбежным. Защитников свободы совести было мало. В конце XVII в. многие рассуждали как Ян Бжоска, написавший в 1688 г. донос на К. Лещинского:

> Ничто более не разрушает королевство при опустившемся правителе, как секты (цит. по: Jurginis, 1984, 141–142).

Около 1706 г. староверы-беспоповцы разделились на поморцев и федосеевцев. Это произошло после жарких прений с поморскими отцами: тогда-то Феодосий Васильев, оставляя Выговскую обитель, "отряхнув прах с ног своих", дал зарок не общаться с поморцами "ни в сем свете, ни в будущем". Надо отметить, что преследуемые староверы были терпимее своих притеснителей и отдавали преимущество словесному убеждению и лишь в случае необходимости применяли крайнюю меру церковного наказания – отлучение. В Речи Посполитой, где не было сильной центральной власти, существовала "анархия" и "золотая свобода" для дворян, где церковные суды не в силах были утвердить свое господство, нельзя было ввести одну религию. Никто, по словам британского историка Н. Дэвиса, не мог свергнуть католическую Церковь, но никто не мог и осуществить ее претензии к единовластию (Davies 1998, 234). В Речи Посполитой не было ни религиозных войн, ни Варфоломеевской ночи, а широкие права, которыми пользовалось дворянство, каким-то образом воспрепятствовали возникновению

религиозного фанатизма. Староверы нашли относительно безопасное укрытие в Речи Посполитой и пользовались предоставленной им религиозной свободой. Здесь не было ни жестоких указов Софьи, ни религиозного принуждения, нередко сопровождавшегося в России самосожжением староверов, ни государственной политики, направленной на уничтожение их церквей и старых книг.

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

В старых обществах Западной и Центральной Европы, к восточной части которой относится и Речь Посполитая, сложились три определенные социальные группы, три сословия: духовенство, дворянство и горожане. У каждого из этих сословий был свой "верх" и "низ", различались они и в региональном отношении. Кроме того, существовали и другие общественные группы, которых трудно отнести к какому-либо сословию, например, наемные работники, военные, учителя (Hof 1996, II sk.). Некоторые современные историки в социальной иерархии Речи Посполитой после 1569 г. склонны выделять шесть основных сословий (с точки зрения традиционных прав и функций в обществе): духовенство, дворяне, король и его чиновники, горожане, евреи и крестьяне. Помимо этого, существовали общественные группы, этнические и религиозные меньшинства (армяне, мусульмане, татары), которых можно считать отдельными независимыми сословиями (Davies 1998, 235–240). Староверов в Польше и Литве с социально-правовой и этноконфессиальной точки зрения также можно рассматривать как отдельное сословие. Такой взгляд изложен в трудах по истории Польши Т. Кожона (*Korzon 1897*) и Н. Дэвиса (Davies 1998). Не располагая достаточным материалом, эти исследователи ограничились констатацией наличия староверов в польско-литовском обществе и привели данные об их численности.

На первых порах практически беззащитные, рассчитывающие в большинстве случаев на себя, а не на долговременное покровительство польско-литовской власти или местного дворянства (они получали временные льготы), во второй половине XVII – первой половине XVIII вв. русские эмигранты в Речи Посполитой были сословием свободных людей (ср. Коциевский 1972, 115). Конечно, они не имели никакой возможности ощущать себя "высшей расой" – гражданами дворянского государства. Однако после преследований в России это было обретение относительной, но ощутимой социальной и религиозной свободы.

Изучающий положение староверов на украинских землях в XVIII в. современный историк С. Таранец пишет:

> Законодательство Речи Посполитой по отношению к старообрядцам было достаточно благоприятным для их поселения, либеральным и ни с чем не сравнимым с тем, которое действовало в это время на их бывшей родине – России. Поселившимся на магнатских и старостинских землях староверы получали не только льготы экономического характера, но им, прежде всего, гарантировались вероисповедные принципы, выступавшие основными ориентирами жизни (он же 2004, 65).

Этот вынужденно-добровольный, порой мучительный, процесс освоения русскими эмигрантами новых территорий был с точки зрения адаптации к новому обществу значительно более эффективен. Самостоятельный опыт (без долговременной государственной защиты, как и явного притеснения) в этом случае значительно повышал глубину интеграции и освоения нового общества, или, как сейчас сказали бы, второй родины. Ставшие иностранцами, "пришлыми", бывшие помещичьи крестьяне и дворовые люди пользовались здесь главным правом свободы крестьянина в эпоху крепостничества – правом переходить от одного дворянина к другому. Со времен средневековья действовало правило: нет земли без хозяина. Земля эта была собственностью либо литовских, польских, немецких (в Лифляндии и Курляндии) дворян, либо церкви, либо короля и государства. Крестьяне и горожане не имели права собственности на землю. Однако в 1775 г. люди городского сословия, свободные крестьяне (исключая евреев и крепостных крестьян) и иностранцы в Речи Посполитой, в частности российские эмигранты, получили право приобретать землю, деревни и другое недвижимое имущество в собственность (док. 73).

Первые староверы в Речи Посполитой начали появляться, когда страну еще разоряли войны. Войны середины XVII – начала XVIII вв., эпидемии, голод катастрофически сказались на численности ее населения. В стране не хватало рабочих рук и орудий труда; производительность сельского хозяйства продолжала падать. С сужением рынка и нарушением торговли экономика Польши и Литвы пришла в плачевное состояние. Освоение новых земель местными и зарубежными пришельцами и восстановление заброшенных, опустошенных хозяйств – все это было жизненно необходимо для польско-литовских дворян.

Шляхта на севере и на востоке ВкЛ, а также в северной части Малороссии, вскоре присоединенной к России, охотно принимала, заботилась и даже "закликала" русских людей к себе, привлекая их разного рода льготами и обещаниями. Так Кшиштоф Ращ, владелец села Солоновки в Малороссии, создавший здесь слободку, из которой впоследствии образовалось местечко, а позже город Городня, дал слобожанам вольность на 30 лет и широкое право пользоваться его землями (Лилеев 1895, 70–71). Как следует из инструкции гетмана Малороссии И. Самойловича в Москву от 12 января 1685 г., шляхтич К. Халецкий, староста Мозырский и Ливский, просил стародубского полковника, чтобы из его владений около реки Сож, где русские селились с конца 1670-х гг. и позже возникла знаменитая Ветка, старообрядцам было "вольно" приезжать для торговли и других дел. Однако гетман тогда, "соблюдая покой людской, не позволил» (Лилеев 1895, 75).

Пришлого человека в Речи Посполитой "везде зазывали, ему везде давали обещания, предоставляли льготы и даже пособия" (Похилевич 1957, 115). Так было во второй половине XVII в., так было и в течение XVIII в, поскольку в начале этого столетия страну постигло еще большее несчастье – Северная война и эпидемия чумы 1709–1711 гг. В отличие от Пруссии и России, разорение Речи

Посполитой имело долговременные последствия, а восстановление экономики шло медленно и не в полном объеме. Исследователи объясняют это по-разному. Одни ссылаются на фольварочно-барщинную систему хозяйства (которая, кстати, была и в Пруссии): попытки заменить барщину свободной арендой земли должны были дать куда более весомые результаты, нежели полученные. Другие утверждают, что "потоп" застал экономику Польши и Литвы в самый неблагоприятный момент. Но при этом необходимо учитывать и другие факторы – внутренние и международные, а также социально-экономические и политические (Wandycz 1997, 106).

В любом случае социальная и хозяйственная конъюнктура для старообрядческой эмиграции в XVIII в. была весьма благоприятной. Подтверждение этому находим в донесении Коллегии иностранных дел России в Сенат от 5 декабря 1761 г., в котором говорится о челобитной 43 смоленских дворян, живущих около польско-литовской границы рядом с Полоцким, Витебским и Мстиславским воеводствами, сетующих на уход своих людей в ВкЛ:

> Многие их крестьяне и дворовые люди их, особливо годные в рекруты ушли и ежегодно бегают, а оттуда выходя и подготавливая своих отцов и прочих родственников, целыми семьями и деревнями со всеми их пожити <имуществом> уходят, коих тамошние польские обыватели, шляхтество и прочие жители, а в больших волостях управители, арендари <арендаторы>, войны и жиды принимая к себе держат и к побегам поощряют; и чинимо это разными образы, а именно: по торгам в пограничных местечках публикуют с барабанным боем, обещая льготы на несколько лет, чтобы шли в подданство к ним <...> (РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 141–143 об.).

Со временем российские эмигранты в Речи Посполитой становились подданными страны. Согласно "Трактату вечному между Всероссийской империей и Речью Посполитой Польской" от 13 (24) февраля 1768 г., "пришелец по трех годах пребывания во владениях Речи Посполитой за природного в Государстве обывателя в своем мещанском или земледельческом состоянии имеет быть принят" (ПСЗ, т. 18, № 13071, Акт сепаратный второй, п. 18).

Из каких же общественных слоев происходили российские эмигранты во второй половине XVII и XVIII вв.? Исходя из данных российского правительства, можно утверждать, что в первой половине XVIII в. в основной своей массе это были помещичьи крестьяне, выходцы из северо-западной России – Псковского, Опочинского, Великолуцкого, Пусторжецкого уездов Псковской провинции (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190, 1300–1301; также см. Троицкий 1966, 118). Среди посадских людей и купцов были выходцы из Москвы, Серпухова, Устюга, Кашира. Из духовных лиц – священноиерей Терентий из Московской епархии, бывший дьякон из Крестецкого Яма, старообрядческий наставник Феодосий Васильев, его сын, тоже наставник Евстрат Васильев, "муж духовный" Антоний Аврамов, патриарший дворянин и "духовный" Герасим Злобин и др. (Хронограф 2004, 79; Житие 1869, 78–80). В Русановскую федосеевскую

обитель приходили "мнози от благородных Боляр": Захарий Бедринский с сыном Ларионом, Стефан Валацкий, Дмитрий Негановский, а также и "Боляринь благородных", например: вдова и две сестры Нееловы, "три девицы" Дядевкины, две сестры Елагины и др. Автор *Жития Феодосия Васильева* перечисляет четырнадцать боярских фамилий, однако известно, что их было больше (Житие 1869, 79–80). Таким образом, анализ данных о социальном происхождении первых эмигрантов опровергает бытующее мнение, что староверы в ВкЛ были исключительно беглыми крестьянами.

Свободные люди в ВкЛ арендовали в имениях землю и усадьбы по контракту (см. док. 68–70). Согласно контракту, выданному в 1791 г. епископом Коссаковским, старовер Е. Баканов (Моравьев) совместно с другими четырьмя русскими арендовал 5 уволок земли в деревне Варпа Ковенского повета Трокского воеводства (см. док. 68). Обычно такие контракты заключались на определенный срок, например, на три года. В некоторых из них русским эмигрантам гарантировалось право записаться в купечество или мещанское звание (Коциевский 1972, 116). Нередко староверы жили без письменных контрактов, что позже с развитием фольварочно-барщинной системы хозяйства стало поводом для их закрепощения, особенно в первой половине XIX в. Со временем, начиная примерно с середины XVIII в., русские переселенцы стали заключать с помещиками письменные контракты на право пользования отведенной для них землей (Станкевич 1909, 4–6; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 154). Зачастую эти контракты заключались без указания количества предоставляемой земли и размера арендной платы за землю; отмечалось только, что за пользование землей переселенцы должны платить аренду, установленную в инвентаре такого-то года. В 1769 г. шесть таких контрактов для двадцати пяти русских в деревнях на земле Невельского уезда Фарантовского войтовства были выданы экономом Довкиндом, поверенным графини Констанции Радзивилловой, жены минского воеводы, и хорунжего ВкЛ князя Иеронима Флориана Радзивилла (см. Волков 1866).

Условия, на которых пришлые русские люди в Литве, как и во всем ВкЛ, а также Инфлянтах и Курляндии, пользовались землей, были в целом необременительными, а поначалу даже приемлемыми. Сошлемся на исследователя староверия Витебщины середины XIX в., небеспристрастного в отношении староверов и литовских дворян православного священника В. Волкова. Он писал:

> <...> Раскольники в Витебской губернии селились на порожних местах помещичьих имений, на землях, принадлежащих монастырям униатским и латинским <католическим> и выбирали преимущественно места лесистые, самые глубокие и уединенные трущобы. Заселение таких мест, которые до того ни помещикам, ни монастырям не доставляли никакой пользы, было неожиданною находкою как для тех, так и для других. В первые десятки годов поземельная плата, или по-здешнему аренда, была самая ничтожная; она производилась грибами, орехами, ягодами, вывозкою дров, медом и прочими мелочами. Но это зависело не от бескорыстия владельцев, а от расчетов их. Им нужно было сперва, чтобы рас-

кольники обстроились, обселились и распахали землю, а потом они уже возвышали цены на землю и, как раскольники жили без контрактов и без паспортов, землевладельцы прибирали их в свои руки и некоторые записывали крепостными (Волков 1866, 51).

Как следует из приведенного отрывка, в одних случаях поземельная плата производилась натурой (мед, лесные ягоды и пр.) либо назначалась трудовая повинность, в других – пришлые русские платили чинш. Так, проживавший в застенке Карвелишки Езерского войтовства (ныне Зарасайский р-н) в 1713 г. Михаил Коженик, "захожий", имел одну "влоку" (уволока – крестьянский надел в Литве площадью в 21, 38 га) и платил 12 злотых и 15 грошей чинша (Описание 1897, 91). На еще более благоприятных условиях заключали договора русские эмигранты, селившиеся на лесных угодьях. На определенный срок они освобождались от уплаты аренды, и лишь некоторое время спустя им назначалась арендная плата – чинш, иногда в форме издельной повинности, иногда в смешанной форме (ср. Заварина 1986, 47).

Итак, польско-литовские дворяне смотрели на русских староверов как на выгодных поселенцев, подходящих для колонизации их заброшенных, опустевших или необрабатываемых земель. Они не придавали большого значения их вере, точнее сказать, просто игнорировали их иноверие и разномыслие со стремящейся к единовластию католической церковью. Этот взгляд разделяло и духовенство, принимавшее на поселение в свои владения российских диссидентов-старообрядцев. В период восстановления хозяйства Речи Посполитой староверы и россияне в целом, эмиграция которых приняла массовый характер, приняли активное участие во владельческой, внутренней колонизации земель (ее масштабы и значение в исторической литературе почти не изучены). После колонизации края в XVIII в., вследствие которой возросла численность населения и производство сельскохозяйственных продуктов, сельское хозяйство ВкЛ восстановилось. Однако этот процесс шел нелегко (Kiaupa, Kiaupienė, Kuncevičius 1995, 288).

Положение староверов-новопоселенцев на помещичьих землях (в конце XVIII в. – 56 % всех крестьян, см. Jučas 1972, 128), несмотря на то, что они были свободными людьми, в действительности было далеко не простым, а порой и тяжелым. Будучи зависимыми самим фактом поселения на чужой земле, с получением земли, домов, лошадей, коров, разного рода зерновых и ссуды, эмигранты еще больше усугубляли и закрепляли свою имущественную и финансовую зависимость. Конечно, являясь свободными люди, они имели право переходить от одного владельца к другому и тем самым защищать свою личную свободу и достоинство. Но шляхта достаточно часто прибегала к разного рода средствам, чтобы сделать этот переход как можно более затруднительным. В подобных случаях в Речи Посполитой практиковался обычай, внесенный в Третий Литовский статут. Согласно его статьям, свободный человек, проживший у дворянина десять лет и пожелавший выйти, должен был уплатить 10 кап

грош[1] и вернуть владельцу долги. Если же он пытался спастись бегством, то терял свое право выхода, т. е. становился крепостным. Это касалось не только самого крестьянина, но и всех членов его семьи. Поиски сбежавших свободных людей продолжались в течение десяти лет (ПСЗ 1830, т. 16, 11917, раздел IX, арт. 29, раздел III, арт. 38; так же см. Lietuvos istorija 1986, 154–155). На разного рода препятствия указывали великороссы, желавшие переселиться обратно в Россию после опубликования царских манифестов, призывавших беглецов вернуться на родину. Бесправие сельской жизни заставляло староверов довольно часто "переходить с места на место".

Более печальной была судьба той части староверов, которая попадала в крепостную зависимость. Процесс закрепощения проходил постепенно: сначала помещики увеличивали арендную плату за землю, затем начинали принуждать отбывать различные повинности. "К денежной аренде, – писал один из исследователей в 1871 г., – потом прибавилась данина хлебом, льном, курами и проч. Затем назначалось отбытие определенных работ и рабочих дней. И, наконец, барщина без ограничений." (цит. по: Заварина 1986, 47). Так происходило на практике новое усиление барщины и крепостного рабства в Литве, Латвии и Белоруссии, достигшее во второй половине XVIII в. своего апогея (Похилевич 1957, 175). В качестве примера можно привести инвентарь имения Таврогин в Браславском повете, принадлежащего Виленскому епископу. Проживавшие в 1732 г. в деревне Сирвиджяй русские ("москали") Михаил Кирилов, Юпат Андреев, Семен Григорьев, Аксен Ермолов и другие должны были, кроме чинша за усадебную уволоку в 80 злотых, еще отбывать ежегодно от домохозяина одну подорожную повинность в Ригу (или уплатить 20 злотых) и "гвалт" 12 дней одному человеку, как и крепостные (Акты, т. 38, № 19, 143–159). Стремление консервативных польско-литовских дворян закрепостить живших на их землях старообрядцев наталкивалось на укоренившиеся по обычному праву договорные отношения (письменные и устные) между арендаторами - владельцами земли, фиксировавшими личную свободу новосела. Договоры между помещиками и крестьянами были санкционированы государственным правом в Конституции от 3 мая 1791 г. Старообрядцы сопротивлялись закрепощению преимущественно легальным путем – они подавали в государственные органы жалобы на незаконное закрепощение. В своих прошениях крестьяне жаловались на отягощение повинностями, стеснение личной свободы (отказ от выдачи покортежных паспортов) и просили перевести их в число государственных крестьян или в мещанство. В конце XVIII в. только на присоединенных к России восточных

[1] 10 кап грош – денежная единица в ВкЛ – серебрянный слиток с 10 нарезами на нем (капами) стоимостью в гривну (или в 10 копеек). Сравним: в первой половине XVI в. каждый из двенадцати бурмистров виленского городского совета получал по 20 кап грош в год; согласно Первому Литовскому статуту, за убийство дворянина, если это сделал другой дворянин, родственникам пострадавшего надо было заплатить 100 кап грош и еще столько же королю, за убийство же крепостного крестьянина – 10 кап грош.

землях ВкЛ в судебных органах было зарегистрировано 4127 старообрядцев ("душ" мужского пола), "ищущих воли" (Коциевский 1972, 118). В отличие от Латгалии и Белоруссии, на территории Литвы закрепощение крестьян, по-видимому, шло медленнее – в 1795 г. здесь среди них было 33% свободных людей (Jučas 1972, 128) – и более ускоренно проходило в 1795–1861 гг.

Большинство староверов в ВкЛ работало в сельском хозяйстве, многие занимались ремеслами, распространенными в данный период, и подсобными работами, удовлетворяя как свои потребности, так и потребности жителей близлежащих поселений. Они были плотниками, портными, колесниками, перевозчиками, садоводами, рыболовами, мелкими торговцами и т. д. (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 6, 9, 11, 97, 99, 133). Многие занимались обработкой, доставкой и продажей товарной древесины и ее продуктов (дегтя, поташа, пепла) (LVIA, f. 752, ap.1, b. 11, l. 338–350; b. 91, l. 1–4; b. 94, l. 1–12).

Социальные перемены не всегда и не обязательно означали закрепощение, эксплуатацию и притеснения. Несмотря на существование этой "темной" стороны социально-экономического процесса в период с середины XVII в. по 1861 г., общим направлением экономического развития со второй четверти XVIII в. стало оздоровление, медленный подъем, несколько запоздалое и затормаживаемое крепостничеством формирование в лоне феодализма более прогрессивных, хотя и не менее противоречивых и конфликтных капиталистических отношений (рынок, мануфактуры, торгово-денежные отношения, наемный труд, а для восточной части Центральной Европы – личная свобода). В этот период происходило имущественное расслоение, затронувшее дворян, горожан и крестьянскую массу. Наиболее успешно оно проходило среди чиншевых и служебных крестьян (Похилевич 1966, 216). Этот процесс затронул и старообрядческое общество Литвы.

Среди старообрядцев были состоятельные люди – арендаторы крупных земельных участков и купцы. Их торгово-хозяйственная деятельность была значительным фактором общего роста экономического благосостояния старообрядчества в крае и в балтийском регионе в целом. В конце XVIII в. вследствие увеличения денежной земельной ренты староверы начали заниматься торговлей, ставшей для многих из них главным, а для определенной части населения дополнительным источником доходов. В отсутствие более крупных городов, условия торговли в Литве были ограничены; торговцы пытались использовать географическое положение регионов. Поначалу купцы-старообрядцы были в основном посредниками между крупными торговцами в городах, портах и производителями товаров, а с развитием товарного хозяйства и сами все больше включались в торговлю. Они принимали участие в важной для Литвы международной торговле продуктами земледелия, лесной промышленности, особенно активно действовали купцы-старообрядцы на северо-востоке нынешней территории страны. Основные вывозные продукты, рожь и лен, в 1791 г. составляли 73% всего экспорта Литвы, товарная древесина – 20%, а возросший к этому вре-

мени экспорт скота и продуктов животноводства – 5% (Jučas 1972, 149). Большое значение имела Рига, где в Московском форштадте существовала также немалая колония старообрядцев. В последней трети XVIII и начале XIX вв. среди старообрядцев Литвы насчитывается немало жителей местечек и купцов 3-й гильдии (сообразно позднейшей классификации российских купцов) (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 15, 16, 27, 28, 133).

Купец-старовер Яков Алексеевич из деревни Швильпишки (ныне Рокишкский р-н), по словам автора *Дегуцкого летописца*, имел "житие обширное и делание велие" (Хронограф 2004, 90). Торговые интересы приводили староверов в Вильно, Ковно, Яново (Йонаву), Митаву (Елгаву), Ригу, Динабург (Даугавпилс), Видзы и многие другие города и местечки. Отражением определенного роста благосостояния следует считать сооружение в этот период новых старообрядческих храмов. В 1799 г. в деревне Дегути (ныне Дягучяй Зарасайского р-на), на земле, которая по преданию принадлежала купцу Т. Танаеву, была построена "соборная большая моленна" (Хронограф 2004, 99).

ГЕОГРАФИЯ РАССЕЛЕНИЯ СТАРОВЕРОВ

Новые архивные материалы свидетельствуют о том, что в первой трети XVIII в. тысячи русских эмигрантов жили как на востоке и северо-востоке ВкЛ (ныне центральная и восточная часть Белоруссии), – в Речицком повете Минского воеводства, Дисненском повете Полоцкого воеводства, в Гродно, так и на западе и северо-западе страны (территория нынешней Литвы и западной Белоруссии) – в Браславском и Поставском поветах Виленского воеводства, Трокском, Ковенском поветах, в Ковне, Биржай и Пакруонисе Трокского воеводства, Кражяйском, Варняйском поветах, местечках Шаукенай, Лаукува, Жагаре Жмудского княжества (см. док. 52–54, 56). Кроме того, отдельные беженцы оказались на землях Польского королевства, например в Торуне.

Из краткого изложения допросов русских крестьян, посланного в сентябре 1735 г. из канцелярии генерал-губернатора Лифляндии в Сенат, известно, что в течение года в ВкЛ было задержано и доставлено в Ригу несколько сотен русских беглецов с семьями (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190 об.). В июле 1735 г. их отправили сначала в Псков, а затем на прежние места проживания.

К концу XVIII в. русские эмигранты поселились во всех поветах Виленского, Трокского воеводств и Жмудского княжества, центры которых находятся на территории нынешней Литвы. При этом староверы обосновывались преимущественно в северо-западной Белоруссии, а также восточной и центральной Литве: Браславском, Вилкомирском, Виленском, Ковенском и Трокском поветах. Архивные материалы показывают, что староверы селились в тех деревнях и хуторах, где поблизости уже жили другие староверы. Это были многочисленные деревни и поселения, такие как Дегучай, Поливарок, местечко Солоки Браславского повета (Хронограф 2004, 82, 99; всего в 1816 г. 63 хутора и деревни (LVIA, f. 752, ap. 1,



12. Старообрядческие приходы в северо-западной части ВкЛ (конец XVIII в.)

b. 1, 130)); земли православного Судервского монастыря, Поезерцы, Пожи, Королишки, Субачи, Светоречье, Чеховщизна, Пуща, имение Рокишки графов Тизенгаузов, имения дворян Непокойчицкого, Браниша, Платера, И. Коссаковского Вилкомирского повета (в целом 163 хутора и деревни, см. LVIA, f. 752, ap. 1, b. 7, 9, 26); деревни – Перелазы, Буда, Москалишки, Кудроши, Пустошка, а также имения Лукойняй графа И. Коссаковского, имение Йодишки помещицы Р. Рущицовой (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 8, 9), Сташкунишкском поливарке (Ширвинтская парафия; см. Lebionka 2000, 74; LVIA, f. 515, ap. 15, b. 30) Виленского повета; деревни Рымки, Паскутишки, Мартинишки, Бетигола помещика Галлера, владения Тышкевича в Кармеловской парафии (Lietuvos didžiosios kunigaikštystės kasdienis gyvenimas 2001, 786) Ковенского повета (в целом 63 места, см. LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, 32, 33); Стравеники помещика Ромера и Огинского, Кравчишки, Данилишки, Дудишки Трокского повета (в целом не менее 47 мест поселения, см.: LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 2, 52; Вестник ВСС 1931, 27) и многие др.

Отдельные поселения староверов были в Ошмянском повете (позже Свенцянский уезд): Довгелишкское староство, местечко Свенцяны, имения Козачин и Полесье помещика Борткевича, имение Годуцишки Виленского капитулы (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 104); в Упитском повете: город Поневеж, имение Виржены помещика Кордзиновского, местечко Помняны графа Платера (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 96–99); в Жмудском княжестве: в Шавельском уезде и, видимо, в Росейнах (LVIA, f., 752, ap. 1, b. 55, 110, 112).

Следует заметить, что в Литве, Латвии, Западном Причудье и Западной Белоруссии издавна имелись староверческие поселения, жители которых в XVIII в. находились в тесной связи между собой, а нередко и переходили друг к другу на постоянное поселение (ср. Заварина 1986, 12). Конечно, кроме эмиграции из России, подселения были также из других регионов ВкЛ или Польского королевства. Однако Заварина необоснованно утверждала, что после второй выгонки Ветки в Латгалии осело около 1600 ветковцев (она же 1986, 22). Основываясь на данных, приводимых в исследовании М. Лилеева (он же 1895, 130–132), она сделала неверный вывод о том, что общий (неполный) перечень старообрядческих поселений в Речи Посполитой составляют места переселения именно ветковцев после второй выгонки в 1764 г. К тому же ветковцы были в основном поповцами, поэтому их переселение к беспоповцам в Латгалию труднообъяснимо, тем более, что у них был достаточно большой выбор из более приемлемых для них с точки зрения вероисповедания мест – правобережная Украина и прочие места, где жило немало поповцев.

Такова картина расселения староверов в северо-западной части ВкЛ к концу XVIII в. Разумеется, они проживали и в других местах. Староверы-эмигранты и переселенцы, основавшие здесь деревни, жили часто особняком и сохраняли свою веру, язык и обычаи. Но немало отдельных семей русских староверов жило в русско-белорусских или русско-польско-литовских деревнях, а также в местечках и городах, в которых религиозная принадлежность жителей была еще пест-

рее: в них можно было встретить католика, православного, униата, протестанта, иудея, караима или мусульманина. Некоторые староверы, попавшие в среду иноверцев и инородцев, с течением времени меняли свое вероисповедание, а позже теряли и свою национальность: из староверия чаще переходили в католичество, а в XIX в. – в православие или единоверие, официально утвержденное в России при Павле I; староверие же выбирали "греко-православные" россияне, особенно в XVIII в., и значительно реже католики или протестанты.

Таким образом, архивные данные, многообразная литература по староверию, а также инвентари литовских имений позволяют заключить, что основные центры русского старообрядческого населения на территории современной Литвы – в Рокишкском, Зарасайском, Аникщяйском, а также в Йонавском, Тракайском и Кайшядорском районах, которые существуют или существовали до настоящего время, – сформировались уже в 1770–1790-е гг.

ЧИСЛЕННОСТЬ СТАРОВЕРОВ

Разделы Речи Посполитой, отсутствие полных источников переписи населения ВкЛ и другие причины не позволяют с максимальной точностью определить численность русских-эмигрантов, в частности русских староверов, в стране. Всего в 1791 г. в Речи Посполитой (на территории после первого раздела) могло проживать от 100 до 180 тысяч староверов или 1,1–2 % от всех 8,79 млн. жителей страны (Поташенко 1999, 93–98).

Однако если российские источники объявляли более внушительные или совсем невероятные цифры – 300 тысяч российских поданных, не считая потомства со времени начала эмиграции (по данным Н. Панина; см. СИРИО 1891, т. 72, № 639), и даже почти 1 миллион и более (по неофициальным данным, РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 647, л. 7–9; там же, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 138–139; см. док. 77–80), то польские современники и историки ограничивались куда более скромной цифрой – лишь в 100 или 140 тысяч старообрядцев (Korzon 1897, 320; см. док. 81; Wielhorski 1953, 221). Староверы проживали преимущественно на территории ВкЛ, где они могли составить от 3 до 5% от всех 3,6 млн. жителей княжества (по данным переписи населения 1790). Следует учесть то обстоятельство, что российская сторона учитывала всех русских-эмигрантов в Речи Посполитой, а польские современники и исследователи говорили лишь о староверах, умалчивая об общей численности россиян в стране. Возможно в Польше и Литве староверов отождествляли с русскими вообще, поскольку они, вероятно, тогда преобладали в российской эмиграции, в частности над православными-"никонианами" из России, и были лучше организованы. Однако несомненно, что среди русских-эмигрантов в Речи Посполитой были и десятки тысяч людей "греко-российского вероисповедания", хотя об их судьбах нам пока мало известно.

Как бы там ни было, в сравнении с первой половиной XVI в., в XVIII в. религиозная ситуация в Речи Посполитой существенно изменилась. Католики из до-

минирующего меньшинства до Люблинской унии стали большинством в 1791 г., перед вторым и третьим разделами (4,66 млн. человек или 53,3%), униаты составляли около трети населения (2,6 млн. человек или 29,5%), православные были редкостью (300 тыс. человек – 3,4%), численность протестантов резко сократилась (150 тыс. человек – 1,7%; см. Korzon 1897, 216, 320). Староверы уступали по численности лишь иудеям, но сравнялись с протестантами и в несколько раз превзошли традиционные религиозные меньшинства – мусульман, караимов, армян.

Таким образом, в XVIII в. староверы стали новым и в конце этого века на некоторое время одним из самых больших не доминирующих религиозных меньшинств в Речи Посполитой. Заметим, что основные центры русских старообрядцев в северо-восточной, отчасти центральной и юго-восточной Литве, которые существуют или существовали до настоящего времени, сформировались именно в 1770–1790-е гг.

СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Староверие в ВкЛ и в Речи Посполитой в целом было религиозно неоднородным. Здесь одновременно формировались несколько различных его направлений, главными среди которых были поповцы-ветковцы и беспоповцы-федосеевцы. Каково историко-культурное значение этих старообрядческих обществ и их главных центров в ВкЛ и каково их место в культуре ВкЛ?

Поповская традиция в ВкЛ известна благодаря Ветке и окружающим ее поселениям на великокняжеских землях панов Халецких и Красильского. В российской историографии существует высокая степень согласия в том, что Ветковский или, вернее, Ветковско-Стародубский старообрядческий центр имеет выдающееся значение для староверия поповского направления и для российской истории и культуры в целом (Воронцова 1992, 117–126; Смилянская 1999, 205–209). В первой трети XVIII в. старообрядческие монастыри и скиты возникали как за литовским рубежом, так и на близлежащих российских землях в Стародубье, и лишь после повторного разорения Ветки в 1764 г. соседний Стародубский регион стал значительным центром поповцев, который продолжил традицию Ветки. Роль этого центра для истории беспоповства сопоставима со значением другого известного старообрядческого центра – Выговского общежительства. Следует заметить, что староверие зарубежья в XVIII в. – это все-таки религиозный и культурный феномен двух обществ – российского и польско-литовского.

Благодаря религиозной терпимости властей и дворян ВкЛ, которой так не хватало на родине, Ветка притягивала десятки тысяч староверов, прежде всего, возможностью приобщиться к полноте церковной жизни и совершению таинств (Лилеев 1895; Смилянская 1999, 206–207). Существование церквей и монастырей с дониконовскими антиминсами, ежедневными богослужениями по полному уставу и церковным благолепием – основа процветания ветковских слобод. Хорошо известно, что их жители, как насильственно переселенные в Россию во время

выгонок 1735 и 1764 гг., так и добровольно мигрировавшие со второй половины XVIII в., образовали приходы и поселения в Сибири, на Иргизе, на бывших землях Польской Короны (ныне Кировоградская область Украины). Влияние Ветки распространялось на старообрядческие поселения в Бессарабии и Буковине. Местные поповцы поддерживали тесные контакты и со старообрядческим казачеством Дона и Медведицы.

Рассматривая историю староверия XVIII в., нельзя не учитывать полемическую борьбу на Ветке между ветковцами и дьяконовцами, федосеевцами и новоженами. Ветковские полемисты (старец Феодосий, ум. 1711 – не путать с Феодосием Васильевым; священник Иов и др.) защищали такие особенности своего согласия как употребление собственного мира, принятие приходящих из православия в староверие через перекрещивание. При этом ветковцы порицали самосожжения, не отвергали иконы, писанные не старообрядческими иконописцами, допускали совместные трапезы с иноверцами.

Ветковские монастыри и многочисленные кельи были не только старообрядческими книгописными мастерскими, школами и книгохранилищами. "Культурное значение Ветки, – пишет российский исследователь, – определяется, прежде всего, ее местом в сохранении древнерусского книжного и художественного наследия, в создании яркого и своеобразного центра книгописания, книгопечатания и иконописания, наводнившего своей продукцией поселения старообрядцев поповцев всей России и оказавшего в конце XVIII–XIX вв. решающее влияние на формирование других книгописных центров (прежде всего Гуслицкого) и центров старообрядческого книгопечатания" (Смилянская 1999, 207).

В первой половине XVIII в. в истории староверия заметную роль играл федосеевский писатель и полемист из Стародуба Иван Алексеев, ратовавший за "новоженство" (т. е. движение среди беспоповцев в защиту церковных браков), против которого в середине XVIII в. с ревностью ортодоксов встали литовские федосеевцы-безбрачники. Именно И. Алексеев был первым историографом Ветковско-Стародубского старообрядческого центра. Культурное влияние Ветки на российское староверие, хотя и важное, должно было бы рассматриваться наравне с распространением этого влияния на русских староверов и нестароверов в ВкЛ и Речи Посполитой в целом. Гипотетически, можно говорить о некотором влиянии Ветковской школы иконописи на старообрядческих и православных изографов XVIII–XX вв. на территории нынешних Белоруссии, Литвы, Эстонии и Латвии. Кроме того, влияние Ветки не было лишь односторонним. На примере древнейшего рукописного собрания, дошедшего до наших дней, видно, что оно также впитало в себя идейное и художественное влияние, прежде всего, сопредельных православных земель Белоруссии, Украины, Молдавии и Московского региона.

Другим важным старообрядческим обществом в ВкЛ были беспоповцы-федосеевцы. Федосеевцы начали массовое движение, которому в XVIII – начале XX вв. было суждено привлечь в свои ряды большинство беспоповцев (2,5 млн. последователей, кроме часовенных) в Восточной и Центральной Европе, и в Сибири

(Старообрядчество 1996, 288). Название это общество получило от своего основателя Феодосия Васильева, бывшего диакона (по другим данным – дьячка) патриаршей Церкви и позже – видного наставника этого общества. Свою деятельность Феодосий начал в окрестностях Крестецкого Яма. В 1699 г. из-за усилившихся религиозных преследований в Новгородском крае он был вынужден переселиться в Речь Посполитую, где в Русаново, около Невеля, на землях пана Куницкого создал одно из первых беспоповских общежитий за рубежом (подробнее см. Житие 1869; также раздел V настоящей книги). Уничтожив сословные и классовые различия, беспоповцы отвернулись от общества и отказались подчиниться патриаршей церкви и российскому государству. Федосеевцы занимались физическим трудом, молились, придерживались безбрачия, общей собственности, равенства и миролюбия. Несмотря на то, что эта федосеевская община существовала около девяти лет (до 1708), она была довольно крупным центром: в двух ее обителях проживало до 600 мужчин и до 700 женщин. В общине создавались рукописные сочинения. Особенно плодовитым был Феодосий Васильев. Он лечил молитвой и, получив широкое признание, начал полемизировать как по поводу некоторых элементов богослужебной практики с поморцами Выга, так и осуждал доктрину русской патриаршей Церкви, особенно дух и формы никоновских новшеств. Согласно с другими новгородскими отцами Феодосий утверждал, что в мире воцарился антихрист, и делал вывод о том, что благодать иссякла, никонианское священство и совершаемые им таинства неприемлемы. Вместо существовавших семи, он признавал два таинства – крещение и покаяние, которые у беспоповцев совершают миряне, и проповедовал безбрачие для всех.



13. Чернец с каптырем

В 1707 г., вероятно, в Русаново Феодосий Васильев написал книгу *Обличение*, созданную им в ответ на сочинение Стефана (Яворского), митрополита Рязанского *Значение пришествия антихристова*, и Иова, митрополита Новгородского *Ответ краткий о рождении антихриста.* Теоретическое обоснование в этом его произведении мысли о воцарении духовного, мысленного антихриста стала с тех пор преобладающей среди беспоповцев в XVIII–XIX вв. (Смирнов 1895, 95; Смирнов 1909, 174).

На основе дониконовского русского православия и новой трактовки эсхатологической доктрины в контексте русской культуры XVII в., Феодосий Васильев вместе с другими лидерами федосеевства положил основу религиозно-культурной традиции, отмеченной аскетическими и эсхатологическими настроениями.

В XVIII в. для российских ревнителей старины и русских-эмигрантов в Речи Посполитой эта традиция стала приемлемой альтернативой как крепостной, со времен Петра I явно подернутой дымкой европеизма, секулярной культуре, так и официальной православной. Таким образом, Феодосия Васильева можно сравнивать с его современником Андреем Денисовым, основателем и руководителем знаменитой Выговской киновии в Поморье.

Религиозные верования и социальную практику Феодосия Васильева можно оценивать не только как зарождение федосеевского учения, но и как продолжение (в некоторых его аспектах) восточнославянской радикальной мысли вообще (Русская мысль 1991, 114–129; Флоровский 1991, 67–73). Принципиально то же отношение к обществу, церкви и государству, законам видим в XVI–XVII вв. у идеологов радикальных направлений Реформации в Западной и Центральной Европе. Они видели в гражданском обществе и его институтах мир зла, порождение уже явившегося в мир антихриста. Они рассматривали его не духовно, а антропоморфно, телесно – прежде всего, как папу римского, как светских властителей, отступавших от древних апостольских установлений. Голландские анаболисты, чешские и моравские братья, польские антитринитарии также стремились порвать какие бы то ни было отношения с господствующей церковью и государством, отказывались служить в армии, обращаться в суд и т. д. Они избирали для устройства своих общин малодоступные места, каким, например, был Раков в малой Польше, ставший в конце XVI в. центром польских антитринитариев, называемых еще братьями польскими, раковцами или арианами (Davies 1998, 220; Jurginis 1965, 221–237; Из истории мысли Белоруссии 1962, 40–81, 126–143).

Отмечая сходство социальных утопий и практик, нельзя упускать из виду существенных различий этих двух традиций – старообрядческой (беспоповской) и радикально реформаторской. Староверы признавали главные христианские догматы и жили согласно учению и устоям древлеправославия, а радикалы-реформаторы не признавали Св. Троицы и высказывали претензии на абсолютную свободу мысли. Гудишкская обитель около нынешней Игналины (1728–1755) была еще одним важным религиозно-культурным центром федосеевцев в ВкЛ. Убегая от преследований российских властей, в 1728 г. Евстрат Васильев с братией прибыл в Литву и основал здесь новую обитель (Хронограф 2004, 79). Вероятно, здесь Евстрат написал биографию своего отца – *Житие Феодосия Васильева* (1742), ставшее главным источником жизни и деятельности основателя федосеевства.

Для современников мысль о пришествие антихриста, истолкованного ими как духовное, а не физическое существо, и учение федосеевцев о всеобщем безбрачии выглядят наиболее экзотическими чертами этого религиозного общества. В 1752 г. так называемый Польский собор в Гудишках принял известный в истории федосеевства устав, закрепивший учение Феодосия Васильева о безбрачии для всех и принявший строгие правила относительно новоженов, т. е.

сторонников принятия церковных браков среди беспоповцев (см. Устав Польский 1864). Религиозные правила федосеевцев 1752 г. утвердили разделение с поморцами в молении и общении. Однако, несмотря на радикализацию федосеевства, эти главные беспоповские общины придерживались общих для них и важных догматических положений о пришествии духовного антихриста и отсутствии "истинного" священства. Федосеевцы и поморцы признавали св. Предание и ориентировались на дониконовское русское православие. Почти двадцать лет спустя этот устав, пересмотренный и дополненный, будет положен в основу Московской Преображенской общины, самого крупного федосеевского центра конца XVIII – начала XX вв.



14. Черница

После разорения Гудишкской обители российскими войсками в 1755 г. федосеевские отцы основали новую обитель в Дегучяй (1756 (1758)–1851) около нынешнего г. Зарасай, которая в конце XVIII в. и первой половине XIX в. стала важным религиозным и культурным центром беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ и в Курляндии. Уже после падения Речи Посполитой в 1807 г. Дегуцкий наставник Тит Танаев был удостоен почетного звания "общего пастыря Литвы и Курляндии", которое после его смерти переняли и два других местных наставника (Хронограф 2004, 168). По убеждению староверов, это звание свидетельствовало о преемственности церковного наставничества от русского православия до Никона и его сохранении в традиции последовательной передачи одному из достойных духовных отцов в крае.

Наряду со становлением и утверждением федосеевского общества в ВкЛ, в XVIII в. шло формирование его церковной организации. Не приняв священства, федосеевское общество складывалось как древлеправославная Церковь, не имеющая трехчинной иерархии. Высшим органом управления был собор, т. е. собрание духовных отцов и представителей приходов. Основу церковной организации федосеевцев, как и других беспоповцев, составляли автономные приходы, которыми руководили наставники или духовные отцы. В конце XVIII в. лишь на территории нынешней Литвы было не менее 18 федосеевских приходов, а на всей территории Речи Посполитой (до 1772 г.) их могло быть от 60 до 80 и более.

Отдельная тема – старообрядческое книгопечатание в Речи Посполитой, расцвет которого пришелся на вторую половину XVIII – начало XIX вв. Старообрядческое книгопечатание было важным в истории русского и польско-литовского типографского дела. В истории российской культуры появление старообрядчес-

ких изданий за рубежом – это первая нелегальная печатная продукция, изготовлявшаяся, преимущественно, для распространения внутри России. Оно имеет значение и как продолжение, своеобразное развитие традиции кирилловского книгопечатания в условиях, когда к концу XVIII в. в России окончательно установились сферы использования двух принятых тогда в обращение шрифтов (гражданского и кирилловского) в зависимости от тематики, характера и назначения издаваемых книг. Кирилловскому книгопечатанию была уготована функция обеспечения церковных нужд и религиозных потребностей (Вознесенский 1996, 76–82; Вознесенский, Мангилев, Починская 1996, 3–7).

Старообрядческое книгопечатание внесло определенный вклад в развитие искусства книги. На примере старообрядческой книги, по словам З. Ярошевич-Переславцев, можно проследить "встречу культур Востока и Запада": сочетание элементов графики униатских (кирилловских) и некоторых польских книг XVIII в. в перепечатках дониконовских изданий не исключает их из числа старообрядческих, потому что издатели не всегда точно придерживались правила копирования лист в лист (см. Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, rozdział II; Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, rozdział I).

На территории Речи Посполитой старообрядческие книги печатались в 1701–1812 гг.: в Могилеве (1701–1705, 1733–1773), в типографиях униатских монастырей в Вильне (1767–1800 (или, согласно Вознесенскому, вплоть до 1812 г., см. он же 1996, 6), в Супрасле (1777–1791), в Почаеве (1782–1795), в типографиях Антония Тизенгауза в Гродно (1781–1792) и Пьера Дюфура в Варшаве (1785–1788, 1798). Среди них были не только перепечатки дониконовских книг первой половины XVII в., но и написанные самими старообрядцами тексты, необходимые для богослужения, а также тексты освещавшие историю борьбы за староверие и полемику с синодальной Церковью (Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, 200). Инициатором организации книгоиздания явились калужские старообрядцы-поповцы. Решающую роль в этом сыграло местное купечество, имевшее широкие связи с торгово-предпринимательскими кругами в России и других странах (Вознесенский, Мангилев, Починская 1996, 3). Невозможность организации книгопечатания таких книг в России, где подобное оставалось под запретом до 1905 г. (за исключением двух лет – с 1785 по 1787 гг., когда легально действовала первая в России старообрядческая типография в Клинцах Черниговской губернии), заставляла староверов обратить свой взгляд к соседней Речи Посполитой. Здесь книгоиздательство было свободно от прямого государственного диктата.

Издательская деятельность в Речи Посполитой в то время пришла в упадок, и владельцы типографий охотно стали принимать заказы купцов-старообрядцев. Особую роль в развитие этого книгопечатания сыграл Вильно. В 1767 г. в типографии виленского Свято-Троицкого униатского монастыря вышло первое старообрядческое издание – учение Аввы Дорофея. В период с 1767 по 1812 гг. включительно в Вильне были напечатаны не менее 50 старообрядческих книг: в основном, книги священного писания (Псалтырь, Евангелие), богослужебные

(Часослов, Часовник, Шестоднев), а также издания дидактического, агиографического и нравственного характера (*Азбука, Евангелие учительное, Службы, житие и чудеса Николая Чудотворца* и др.). Издание старообрядческих книг почти во всех польско-литовских типографиях прекратилось в 1790-е гг. Лишь в Вильне заказы выполнялись вплоть до 1812 г. Возможно, что издание книг для старообрядцев продолжил Мартин Почобут, в качестве ректора Виленского университета перенявший руководство Виленской типографией (Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, 72).



15. Ирмасы. Рукопись. 1777. Ветка

В XVIII – начале XIX вв. на территории Речи Посполитой вышло 150 старообрядческих изданий – огромное для того времени количество. Лишь в конце XVIII – начале XIX вв. в тайных старообрядческих типографиях, которые в разное время действовали в Клинцах, Яссах, Махновке (Киевская губерния), Янове (Подольская губерния), было напечатано более 200 книг (для сравнения: по данным В.Биржишки, в XVIII в. вышли 194 книги на литовском языке, см. Lietuviškos spaudos praeitis 1932, 124). Тиражи книг также были большими: например, однократное издание отдельных книг в Супрасле достигало нескольких тысяч экземпляров (Лабынцев 1979, 175).

Таким образом, в эпоху свертывания (ломки или трансформации) восточного христианства в Речи Посполитой старообрядчество продолжило, оживило, а в случае поповцев, федосеевцев и преобразило православную традицию, но уже в формах русского древлеправославия.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ВОПРОС В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Вопрос о русских-эмигрантах и в частности староверах в ВкЛ в XVIII в. был предметом дипломатической переписки и переговоров между Речью Посполитой и Россией. Правительство Речи Посполитой связывало этот вопрос с правом свободных людей и преследуемых на родине "филиппонов" (так стереотипно называли здесь староверов) выбирать место жительства и с возвращением своих подданных из России, бежавших или нередко угнанных туда российскими военными отрядами или дворянами. Для России же старообрядческий вопрос в международных отношениях означал попытку добиться возвращения "раскольников" и русских беглецов в целом из Речи Посполитой, принятия соответствующих законов в этой стране, запрещающих прием и укрытие российских подданных.

Усиление военно-политического значения России в европейских делах в XVIII в. вело ко все большему ее дипломатическому, политическому и военно-

му влиянию на Речь Посполитую, сопровождавшемуся фактическим (со времени так называемого Немого сейма 1717 г.) и юридическим (со времени Радомской конфедерации 1768 г.) вмешательством во внутренние дела этого государства (Kiaupa, Kiaupienė, Kuncevičius 1995, 372–385; Zernack 1997, 428; Носов 2004, 62, 168, гл. 16). Оформленная Вестфальским миром (1648) европейская система международных отношений, основанная на взаимодействии Франции и Швеции, служила Версалю средством распространения своего влияния на всю Европу до тех пор, пока не была разрушена в результате победы Петра I в Северной войне. На ее руинах возникла восточная подсистема, объединившая Россию, Пруссию и Австрию, которые стремились установить контроль над соседними странами, прежде всего над Речью Посполитой (Шульце-Вессель 1999, 6–19). Эта "ништадтская система на основе негативной польской политики" в свою очередь повлияла на выбор средств решения старообрядческого вопроса, ставшего одной из проблем в отношениях между Речью Посполитой и Россией в XVIII в. Нередко этот вопрос решался далеко не дипломатическими методами и перерастал в приграничные конфликты или бесцеремонное политическое и военное вмешательство России во внутренние дела соседнего государства.

Кроме того, в 1750-х гг. староверческий вопрос сыграл определенную роль в развитии русско-прусских и польско-литовско-прусских противоречий и оставил след в международных делах Восточной и Центральной Европы.

Петровское правительство впервые обратило особое внимание на зарубежных староверов и на их главный центр в ВкЛ – Ветку. В этот период проблема эмиграции русских решалась двояко: усилением административных, карательных и военных мер внутри России, и сотрудничеством с польско-литовской стороной, ее центральными и местными властями.

В 1710–1720-х гг. эмиграция россиян из России в ВкЛ приняла массовый характер. Это вызывало беспокойство российского правительства на протяжении всего XVIII в., начиная уже с Петра I, и необходимость строить приграничные заставы, на которых для поимки беглецов содержались военнослужащие. К тому же, после Ништадского договора (1721) на северо-западе России сложились новые границы, прилегающие к ВкЛ, Инфлянтам и Курляндии, куда в XVIII в. устремился большой поток русских беженцев.

В 1724 г. Синод призывал правительство принудительно возвращать зарубежных староверов. Однако при Петре I не было, видимо, принято никаких решительных мер против староверов-эмигрантов в Речи Посполитой, куда направился основной их поток. Желая приостановить эмиграцию, правительство усилило охрану западной границы с Речи Посполитой. В 1723 г. Военная коллегия стала сооружать заставы для поимки беглых по линии Рига–Великие Луки–Смоленск и далее. С 1723 г. для розыска и возвращения россиян, бежавших в Польшу, Новгородские, Великолуцкие и Псковские помещики выбирали трех комиссаров, утверждаемых Сенатом. Эти комиссары на общих встречах с польскими дворянами должны были принимать решения по поводу эмигрантов, как

с российской, так и с польско-литовской стороны, и разрабатывать меры предотвращения эмиграции (напр., запрет вновь принимать иностранных беглецов).

Тем не менее, обычные канцелярские, военно-полицейские меры российского правительства цели не достигли: эмиграция староверов, бегство крестьян и служилых людей не прекращалась, так как они успешно устраивались в Речи Посполитой. Их принимали в Польше и Литве магнаты, в том числе видные государственные чиновники, управляющие королевских владений, католические епископы и ксендзы. Русский дипломат Ягужинский, направленный при Екатерине I в Речь Посполитую на Гродненский сейм 1726 г., писал в Петербург:

> В наших пограничных делах заинтересован каждый шляхтич, ибо наши беглые русские люди почти у каждого есть, и церквей греческого исповедания множество в шляхетских имениях: то кто заставит их добровольно выдать беглых? (цит. по: Соловьев 1876, т. 19, 57).

В 1730-х гг. вопрос о русских эмигрантах в Речи Посполитой стал одним из важных моментов русско-польско-литовских противоречий. В начале царствования Анны Иоанновны правительство обратило более серьезное внимание на староверов в ВкЛ. В это время оно получило достаточно определенные сведения, что в одном пограничном Гомельском старостве или так называемых Ветковских слободах проживает более 40 тысяч беглых великорусов, в частности староверов. Кроме этого, русскими эмигрантами были заселены слободы в северо-западной и западной части ВкЛ, в Киевском воеводстве вдоль реки Припять, в окрестностях Житомира и Новгорода на Волыни, в Подолии и по берегам Буга и Днестра, даже в Бессарабии и Молдавии (Лилеев 1895, 293; РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190 об.). Вместе с тем русское правительство получало от помещиков постоянные жалобы на то, что их люди, поддавшись на уговоры польско-литовских обывателей, убегают за рубеж, захватив их "помещичьи пожитки", и что поляки и литовцы всячески содействуют побегу и переселению русских. По словам современников, на ярмарках в Речи Посполитой с "барабанным боем" провозглашались свободы и вольности, предоставляемые российским эмигрантам.

В этих условиях правительство Анны Иоанновны решилось на ряд мер с целью приостановить побеги и возвратить беглых в Россию. Прежде всего, были намечены меры строгого взыскания, практиковавшиеся и ранее: беглецы и подозреваемые в намерении убежать подвергались физическим наказаниям, а проводники приговаривались к смертной казни. По всей западной границе были усилены старые и поставлены новые форпосты. Кроме того, в 1732 и 1734 гг. были изданы манифесты Анны Иоанновны, призывающие зарубежных россиян возвращаться в Россию (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 29–30). Однако в 1730-х гг. указы о реэмиграции были неприемлемы для староверов, поскольку содержали требование покаяться и перейти в синодальную Церковь.

В 1734 г. русское правительство решилось на наиболее радикальную меру по возвращению своих подданных из Польши и Литвы. С тех пор вплоть до разделов Речи Посполитой широкое распространение получила практика насильственного

возврата русских беглецов в Россию. Следует заметить, что массовое вооружение России совпало со спадом военной мощи Речи Посполитой, что еще более облегчило задачу русскому правительству. Спустя двадцать лет после сокращения Немым сеймом в 1717 г. польской армии до 24 тысяч солдат, вооруженные силы Польши и Литвы стали отставать от России во всех отношениях. Упрочился протекторат России. В годы правления Саксов соотношение численности армий Речи Посполитой и России было один к двадцати восьми (Davies 1998, 537).

31 июля 1734 г. императрица подтвердила доклад Кабинета министров об общих мерах по насильственному возврату русских из Польши и Литвы. Всем отправленным туда командирам русских войск были разосланы указы, требующие навести справки о российских беглецах, в частности, уточнить места жительства. При этом объявлялось, что, если они после опубликованных манифестов не вернуться, то с ними будут поступать "без всякой пощады". По намеченному плану всех русских эмигрантов с женами, детьми и со всем их имуществом предполагалось вывести из Польши и Литвы одновременно с возвращением оттуда русских войск. В связи с войной за польское наследство, в которой Россия и Австрия выступали против выбора сеймом короля Станислава Лещинского, на территории Речи Посполитой были расположены два корпуса российских войск. Один из них стоял в Литве, другой – на Волыни; первый должен был отправлять беглецов в Ригу и Смоленск, второй – в Киев и, по возможности, в другие места. В докладе было намечено направить на Ветку особую команду от киевского генерал-губернатора Вейсбаха с тем, чтобы она внезапно окружила тамошние слободы и вернула в Россию их жителей, а дома разорила, чтобы "впредь прибежища к поселению их не было". В апреле 1735 г. пять полков под командованием полковника Я. Сытина окружили Ветковские слободы и увели в Россию по разным данным свыше 10 или 13 тысяч человек (Лилеев 1895, 302; Грицкевич 1984, 76; Гарбацкі 1999, 65).

Кроме того, 10 февраля 1735 г. Сенат приказал отрядить из Смоленской губернии военную команду для поимки и высылки беглых, их подстрекателей и местных жителей, которые предоставили им убежище или каким-нибудь образом приняли участие в грабительских наездах на Россию. Для вознаграждения пострадавших при этом русских людей предлагалось отсылать на лошадях в Смоленск имущество, скот и хлеб, изъятые у беглых и их укрывателей. Указ также призывал публиковать универсалы, в которых разъяснялось бы, что агитация и переманивание литовскими дворянами российских людей за границу противоречат мирным договорам между Россией и Речью Посполитой. Отряд под командованием майора С. Лихарева выслал из местечка Хисловичи 247 крестьян и двух дезертиров (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 425, л. 270 об.–271). Подобные отряды по указу Сената направлялись также из Псковской и Новгородской провинций. Их присутствие там ободрило некоторых смоленских и великолукских дворян, которые стали наезжать на приграничные литовские поветы в поисках своих крепостных.

Подобные рейды вызывали недовольство и жалобы польско-литовской шляхты. Поэтому 13 апреля 1736 г. Сенат повелевал русским воинским командам не

чинить притеснений и обид литовским дворянам и не забирать с собой никого, кроме российских подданных. Несколько позже для рассмотрения жалоб жителей России и Речи Посполитой была учреждена должность главного пограничного комиссара (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 425, л. 270–270 об.).

В 1740–1760-е гг. вопрос о русских эмигрантах (не только староверах) во взаимоотношениях между Речью Посполитой и Россией не только не утратил своей актуальности, но и приобрел хронически затяжной и острый характер. К середине XVIII в. стала очевидной неэффективность военных и дипломатических мер по прикрытию русско-польской границы со стороны России. Пограничные комиссары сообщали в Канцелярию иностранных дел о массовом бегстве российских подданных в Польшу и Литву и вооруженных столкновениях на пограничных участках. Русско-польские пограничные суды в Полоцком, Витебском, Мстиславском воеводствах и в Оршанском, Ржевском и Мозырьском поветах Речи Посполитой (с русской стороны – в Новгородской и двух местах Смоленской губернии), созданные решением сейма по настоянию российской дипломатии в 1754 г. "для пресечения происходящих на границе беспорядков <...> также для возвращения убегающих из России", в своей деятельности встречали постоянные препятствия со стороны "беспредельно вольных" литовских дворян. Они были заинтересованы в притоке беглых россиян и оправдывали свои действия тем, что "будто бы раскольники из России веры ради выгнаны". Дворяне не только не соглашались отпустить в приказном порядке русских эмигрантов, от которых получали постоянные доходы, но и слышать не хотели о какой-либо их выдаче (РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1488, л. 66–68).

Литовская шляхта часто жаловалась на то, что русские войска, помимо беглецов-великороссов, захватывают их собственных подданных. Чувствуя свое военное превосходство и пользуясь благоприятными политическими обстоятельствами, Россия в пограничных делах с Речью Посполитой, в особенности в отношении беглых, действовала силою (как и прусский "цезарь"): командиры русских войск, находящихся в Речи Посполитой, получали секретные предписания разведывать места пребывания русских переселенцев и, по возможности, забирать их в Россию.

В 1751–1752 гг. российский вице-канцлер М. Воронцов и посол при королевском дворе Г. Кайзерлинг неоднократно требовали у гетмана М. Радзивилла выдачи подданных русских помещиков, принятых литовскими дворянами под опеку в своих имениях (Археографический сборник 1870, № 191, 198, 200). Они также настаивали на определенных распоряжениях польско-литовских властей, запрещающих принимать и укрывать беглых. Летом 1754 г. Г. Гросс, сменивший Кайзерлинга на этом посту, и секретарь посольства И. Ржичевский вели переговоры с министрами Речи Посполитой по этому же вопросу (Соловьев 1965, кн. 12, 220). По сведениям Гросса из Варшавы, в 1754 г. великий канцлер литовский Ф. Чарторыский во время переговоров о выдаче русских беглецов из Речи Посполитой упорно сопротивлялся этому. Он напомнил русской стороне, что "в

1708 г., когда Карл XII пошел на Украину, Петр Великий всех жителей польских пограничных областей отправил в Россию, откуда (они), несмотря на частные требования, возвращены не были" (см. док. 65–66). Итогом усилий российской дипломатии был королевский универсал 1754 г. о запрете дворянам Польши и Литвы принимать на поселение россиян, о розыске и выдаче тех "шатающихся беглых своевольных людей", которые совершили кражи, разбои и грабежи в России и скрываются от правосудия, а также переходят русскую границу для расправы со своими хозяевами; в универсале предписывалось возвращать беглых "со всеми их воровскими вещами" (Археографический сборник 1870, № 217).

Этот универсал сыграл важную роль не только в русско-эмигрантской политике русского правительства, но и в политике России в Речи Посполитой в целом. Она уже не ограничивалась, как ранее, требованиями вернуть русских подданных или содействия в этом короля и канцлеров, а настаивала на принятии польско-литовским правительством продиктованного Россией законодательства (король имел право издавать указы по делам, которые не входили в компетенцию сейма). Было открыто заявлено о праве России вмешиваться в прерогативы короля как главы исполнительной и отчасти законодательной власти в Речи Посполитой. Тем самым Россия становилась субъектом конституционной власти и отчасти права Польши и Литвы.

30 декабря 1755 г. смоленский губернатор В. Оболенский сообщал М. Радзивиллу, что в Мстиславском и Витебском воеводствах положения этого универсала и дополняющей его инструкции не всегда точно выполняются. Местные дворяне не спешили и часто вообще не желали выдавать русских эмигрантов. В связи с этим Оболенский жаловался на мстиславских пограничных комиссаров, которые, пренебрегая предписаниями королевского универсала, "учиня от себя публичные универсалы, во всем Мстиславском воеводстве роспубликовали и велели беглецов российских только вновь воинских, дворовых людей ныне и в нынешнем 1755 году, убегающих подданных, и при том воров и разбойников ловить и на суды приводить" (Археографический сборник 1870, № 217).

В середине XVIII в. староверческий вопрос сыграл важную роль в судьбе принца Ивана Антоновича, одного из претендентов на российский престол, и в развитии русско-прусских противоречий. Задержав на российско-польской границе сибирского посадского И. Зубарева, российские власти узнали некоторые детали военно-политических планов Пруссии в отношении России, российских и польско-литовских староверов в частности (см. док. 67). В преддверии Семилетней войны (1756–1763) прусской верхушке, вероятно, импонировали авантюристические предложения И. Зубарева об освобождении Ивана Антоновича, в котором некоторые староверы видели русского царя, пострадавшего за истинную веру, и бунте староверов против императрицы Елизаветы, которую некоторые из них называли "дочерью антихриста". Это показало политизированное отношение прусских, как и российских, властей к староверию в России и за рубежом. Однако прусские власти не откликнулись на призыв Зубарева. Тем не

менее, реакция Елизаветы на эту историю была однозначна: охрану опального семейства Анны Леопольдовны и Антона Ульриха, родственника прусского короля, в Холмогорах усилили, а принца Ивана Антоновича, имевшего, согласно завещанию бывшей императрицы Анны Иоанновны, больше прав на престол, чем Елизавета, срочно перевели в Шлиссельбург.

В 1760-х – начале 1790-х гг. эмиграция российских подданных в Польшу и Литву вызывала много шума в Петербурге, а военно-полицейские методы борьбы с беглецами, применяемые наряду с дипломатическими и экономическими, осложняли и так уже непростые в то время российско-польско-литовские отношения. Борьба с крестьянскими побегами в России названа в числе первоочередных задач в "Общем наставлении Г. Кайзерлингу и Н. Репнину" (1763) правительства Екатерины II (Носов 2004, 224). И не случайно, поскольку на протяжении всей истории крепостничества в России она являлась одним из главных вопросов внутренней политики самодержавия, а в XVIII в. приобрела исключительное значение (Семевский 1903, гл. 12; Алефиренко 1958; Белявский 1965). В связи с массовой эмиграцией россиян этот вопрос приобрел международный характер, прежде всего в отношениях между Россией и Речью Посполитой. Он занял значительное место в польской политике Екатерины II.

Указ императрицы от 14 декабря 1762 г., разрешающий возвращаться из-за границы староверам, был опубликован спустя десять дней после того, как вышел манифест "О позволении иностранцам, кроме Жидов, выходить и селиться в России и о свободном возвращении в свое отечество Русских людей, бежавших за границу". Через полгода последовал еще один подобный императорский указ. 13 мая 1763 г. манифест Екатерины II, разрешающий возвращаться в Россию, был объявлен находящимся в Речи Посполитой беглым российским крестьянам и "всякого звания людям" (РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 323–323 об.). Печатные экземпляры манифестов (на русском и польском языках) из пограничных губерний через посланников распространялись и на территории Речи Посполитой с целью склонить беглецов к возвращению в Россию. Польский перевод манифестов был отправлен также русскому послу в Варшаве графу Г. Кейзерлингу и пограничным комиссарам. В 1763 г. Екатерина II потребовала от Кайзерлинга, чтобы тот оказал давление на Станислава Августа Понятовского (он считался наиболее приемлемым кандидатом в короли с точки зрения России) с тем, чтобы добиться передачи России части территории своей страны, гарантии религиозной свободы православным гражданам и выдачи "многих тысяч" крестьян, бежавших от своих российских владельцев (Соловьев 1965, кн. 13, 251–258).

При этом российская дипломатия была вынуждена учитывать возможность более значительной волны эмиграции. В 1766 г. Н. Панин предостерегал полномочного министра России в Варшаве Н. Репнина, чтобы тот не разжигал страсти в группировке православной шляхты в Речи Посполитой, опасаясь, чтобы в этой стране при полной свободе вероисповедания не усилился поток туда русских людей (Соловьев 1965, кн. 13, 419).

Во второй половине XVIII в. возвращение беглецов в Россию происходило в значительной мере посредством действий российских военных подразделений на территории Речи Посполитой, в результате которых насильственно захваченных русских эмигрантов угоняли в Россию. Результаты манифестов правительства России о возвращении из-за границы его подданных на родину в начале 1760-х гг. были неудовлетворительными. Они ясно показали, что, по словам Екатерины II, на добровольное возвращение – царица имела в виду, прежде всего, старообрядцев – "надежды нет". В 1764 г. генерал-майор Маслов с двумя полками осуществил печально известную вторую "выгонку" Ветки, вследствие которой на поселение в Россию, большей частью в Сибирь, было угнано огромное количество – почти 20 тысяч – жителей Речи Посполитой. После этого Ветка уже не смогла восстановиться как религиозный центр староверия за рубежом, уступив свое место Стародубью.

В 1772 г. Россия добилась определенных успехов во внешней политике: после первого раздела Речи Посполитой к ней были присоединены Инфлянты и Восточная Белоруссия. В хитро сплетенном обосновании раздела Речи Посполитой в качестве одного из доводов приводились данные финансовых и материальных потерь России в результате бегства россиян. По данным фактического главы царской дипломатии Н. Панина, это были "по большей части подговоренные", числом, по меньшей мере, около 300 тыс. человек, не считая их потомства, рождавшегося на протяжении ста лет (Бумаги 1872, 89; также см. СИРИО 1891, т. 72, № 639, 143–144, 150). Россия, по словам графа Панина, не собиралась присваивать всех русских эмигрантов Речи Посполитой – это противоречило международному праву и запрещалось трактатами, заключенными в Москве в 1686 г. и в Варшаве в 1705 г. Она ограничила свои притязания требованием выдать беглецов, родившихся на ее территории, обязуясь не распространять своих прав на их потомков, родившихся в Речи Посполитой (СИРИО 1891, т. 72, № 639, 150–151). Итак, русское правительство оговаривало право выдать лишь тех своих подданных, которые родились в России и позже эмигрировали в Речь Посполитую. Международным правом того времени предусматривалось, что человек, родившийся на территории определенного государства, автоматически становится его подданным. Умалчивая о своих хищнических целях, Россия, Пруссия и Австрия говорили о недостатках (вопрос о диссидентах, внутренние междоусобицы магнатов) и нарушениях в ослабевшей Речи Посполитой (вопрос о границе), прикрываясь "миролюбием справедливости", соблюдением международного права и союзнических договоров по частным незначительным вопросам.

С 1770-х и до начала 1790-х гг. вопрос о беглых русских не выходил из поля зрения русско-польско-литовской дипломатии, хотя и считался второстепенным. Правительство Екатерины II, обеспокоенное колоссальным размахом побегов, изыскивало различные способы предотвращения эмиграции. Екатерина II предписывала Коллегии иностранных дел заключить с Речью Посполитой особое постановление, подобное конвенции с герцогом Курляндии (1783), согласно

которой Курляндское правление должно было разбирать дела о беглых россиянах и держать присяжных рассыльщиков, которые в случае необходимости (по просьбе просителя) обязаны были схватить требуемого человека и отдать его помещику, во владении которого он раньше находился (см. док. 44; ср. РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1518, л. 4–5).

Русский посол в Варшаве Штакельберг подавал королевскому дворцу соответствующие ноты об укрытии дворянами беглых русских. По настоянию А. Воронцова и вице-канцлера И. Остермана посланник Речи Посполитой в Петербурге А. Деболи докладывал королю Станиславу Августу. Российское правительство требовало выдать беглых крестьян. В ВкЛ и Курляндию посылались воинские отряды для выдворения оттуда русских переселенцев и устрашения местных дворян, принимавших русских беглецов. Летом 1783 г. в Режицком повете действовал отряд полковника Федуева; в декабре 1782 г. в Курляндию была отправлена воинская команда майора Торбеева (Рябинин 1911, 14; Заварина 1977, 77).

По настоянию российской дипломатии в 1786 г. правительство Речи Посполитой издало еще один универсал, запрещающий прием иностранных крестьян и указывающий отсылать их к ближайшим форпостам. Но подобные меры русского правительства не могли решить вопрос и приостановить эмиграцию, так как это правительство не принимало почти никаких существенных мер для искоренения ее причин: не улучшало положения крестьян и не прекращало преследования староверов. В 1793 г. Екатерина II, кажется, даже запретила забирать русских крестьян, бежавших в Речь Посполитую. Одни объясняли это распоряжение желанием царицы возместить убытки польско-литовских дворян, причиненные русскими войсками, другие – опасением перед возмущением "польского простонародия" (Рябинин 1911, 16–20).

Итак, "старообрядческий вопрос", с одной стороны, отразил политическое противоборство самодержавной Российской империи, стремившейся к региональной гегемонии в Восточной Европе, и дворянской Речи Посполитой, пытавшейся делать социальные, политические реформы и сохранить свою независимость, а с другой – сыграл инструментальную роль в процессе установления политического влияния России в Речи Посполитой.

Следует подчеркнуть, что политика российского правительства в XVIII в. в отношении русских эмигрантов в Речи Посполитой не соответствовала национальным задачам: вместо усилий по возвращению русских в Россию и устранению основных внутренних причин, способствующих эмиграции, российские власти сосредоточились на "старообрядческом вопросе" в Речи Посполитой и ее законодательстве, что означало попытку вмешательства в ее внутренние дела. К тому же это (наряду с другими более важными проблемами) создавало почву для использования кризиса в русско-польско-литовских отношениях другими государствами и повлекло за собой первый раздел Речи Посполитой.

Глубинные причины возникновения "старообрядческого вопроса" в отношениях между Россией и Речи Посполитой не имели принципиального значения.

Религиозное положение староверов и социальное положение русских в целом в Речи Посполитой было не хуже, а во многом даже лучше, чем в России. Вольтерианские идеи веротерпимости меньше всего заботили Екатерину II, которая, простив староверам их нелегальную эмиграцию, стремилась вернуть в Россию десятки и сотни тысяч своих потенциальных налогоплательщиков и посредством единоверческой унии подчинить часть староверов синодальной Церкви. Кроме того, при выборе средств решения "старообрядческого вопроса" она демонстрировала бесцеремонное вмешательство во внутренние дела Речи Посполитой, пренебрежение международным правом и стремление подчинить себе Станислава Августа и консервативную шляхту. Здесь прослеживаются явные параллели с другой частью политической программы императрицы – "диссидентским вопросом", т. е. попыткой России добиться уравнения в сословных правах католической шляхты и дворян-некатоликов в Речи Посполитой (подробнее об этом см. Носов 1999, 20–101).

Бурные события конца XVIII в. в Восточной и Центральной Европе привели к военному противостоянию между Россией (совместно с Пруссией и Австрией) и Речью Посполитой. В результате агрессии этих трех стран с политической карты Европы исчезло одно из самых крупных государств. После второго и третьего разделов Речи Посполитой в 1793 и 1795 гг. в состав России вошло еще не менее 180 тысяч староверов Литвы, Курляндии, части Белоруссии, Подолии, собственно Польши, многие из которых еще раньше были подданными страны. И этот невольный и поначалу неосознанный возврат их на родину был важным историческим событием, повлиявшим впоследствии на судьбу местных староверов, и отчасти на судьбу восточно-европейского беспоповства. Во второй половине XIX и начале XX вв. староверческий вопрос в так называемом Северо-западном крае имел особое – скорее второстепенное – значение во внутренней политике империи в этом инородческом и неспокойном для властей регионе.

После 130-летних странствий беспоповское староверие снова было собрано под один кров, в одну большую общину, теперь уже в расширившей свои границы Российской империи. Однако с 1795 г. по 1905 г. литовские беспоповцы в России, как и другие староверы, не имели свободы веры и были преследуемым религиозным меньшинством.

Таким образом, завершение польско-литовско-российских противоречий в XVIII в. крушением Речи Посполитой было трагедией прежде всего для многих дворян и отчасти горожан (политического народа) этой страны. Однако в XIX в. российским властям, так же как прусским и австрийским, не удалось подавить польское и литовское национальное движение. Польша и Литва стала очагом неспокойствия в Европе. Для русских староверов, подданных Речи Посполитой, эти политические изменения означали еще и утрату религиозной свободы, имевшей для них особую ценность, и возобновление религиозных преследований уже в составе Российской империи, в которой старообрядческий вопрос до 1905 г. был старой и хронически болезненной проблемой внутренней политики.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

64. ОТНОШЕНИЕ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ К СТАРОВЕРАМ. РАССЛЕДОВАНИЕ КОМИССИИ ПОД РУКОВОДСТВОМ П. ПОЛТЬЕВА (1690)

Петр Михал Полтьев[1], Португальский кавалер, писарь и секретарь епископского Римской столицы святого апостольского суда, действительный инквизитор и комиссар Е. К. В-ства[2].

Известно всем вообще и каждому отдельно, кому об этом надлежит знать, что, согласно декрета Е. К. В-ства и решения асессорского суда Сейма прошлой каденции, где судились многоуважаемый господин Кароль Казимеж с Халча Халецкого, Мозырский староста, милостивые господа Халецкие, Речицкие подкоморья, и милостивый господин Томаш Красинский[3], Цехановский стольник, Гомельский староста, по поводу – по письму Е. К. В-ства – разграничения Гомельского староства и родового имения Халча милостивых господ Халецких, находящегося в Речицком повете, и по поводу расследования якобы новой веры среди людей Московской нации, осевших в слободах.

Я назначен комиссаром и инквизитором и в канцелярии[4] В-о К-а Л-о[5] являюсь действительным секретарем Е. К. В-ства; согласно выданного мне при других Е. К. В-ства моих коллегах панах уведомления, я приехал, но та комиссия propter publicum Actum[6] братские услуги из-за отправки послом многоуважаемого Мозырского старосты решила отложить до следующей весны. Дело о тех Московских людях, проживающих в слободах, во славу пана нашего многоуважаемого Е. К. В-ства перед Всевышним Богом и духовенства utriusque ritus в Польской Короне и Великом княжестве Литовском, остается в асессорском Е. К. В-ства суде. Этот суд издал по указанному вопросу декрет, потому что не могли милостивых господ наших коллег ни одного с собой ad locum loci[7] для веселий как публичных, так и личных созвать с шляхтой, местными жителями, даже с моей подписью: я назначен, согласно специального письма Е. К. В-ства и других милостивых господ коллег, не только комиссаром и инквизитором, но приехал осуществить данные мной в Риме обещания, чтобы не общее исследование, а информацию, выше описанные дела у этих людей и их священников выяснил бы, т. е. de genere, fide, wita <так!> aut moribus et quantitate[8].

De genere, в котором я спрашивал: "Откуда люди прибыли? И не нарушается ли монархами Польского королевства и Московского царства подтвержденный договор, содержащий пятую статью – non deregatur?".

Отвечали: "Мы – вольные люди из Московских владений, и подобно тому как из В-о к-а Л-о не мало есть людей, поселившихся в Москве, на том самом основании и мы поселились в пределах Е. К. В-ства. А причина нашего выхода такова: еще при царе, блаженной памяти, Алексее Михайловиче был Московским патриархом Никон. Сверх правил, т. е. уставов святых отец, он поставил

уставы по своему домыслу и приказал, чтобы они были выполнены, а именно: чтобы каждый крестясь, уже не произносил, как было до того, "Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас!", но под клятвой и наказанием со стороны светской власти чрез сожжение, он повелел всем креститься так: "Господи, Боже наш, помилуй нас!". За это многие потерпели мучение, а другие же, не желая переносить мучений и подчиняться вопреки уставам св. отцов, в том числе и мы, вышли без всякой задержки с пожитками своими и поселились в Севеже[9] между казаками, которые также крестом знаменуются; другие пошли далее во владения Е. К. В-ства, государя нашего милостивого. Поэтому мы не являемся в пятой статье договора описанными своевольными людьми, так как мы не преступники, а вышли по своей воле и еще много нашей братии желает устремиться под крылья Е. К. В-ства как набожного государя. А что называют нас филипповцами[10], как будто мы происходим от какого-то Филиппа, – то это неправильно. Название это возникло потому, что некий Филипп, простой человек, под Стародубом был поселенцем в Севеже, и он поселил наших братьев москалев в некоторых слободах. И по имени этого поселенца люди начали называть других филипповцами, а мы являемся православными русскими людьми".

De fide, wita aut moribus, их спрашивал: "Что за новую веру они имеют? Какого вымысла есть ложного?" Просили меня, чтобы посетил их монастырь, где, по прибытию, видел в доме том выстроенном под монастырь следующее: на надежном (первом?) строение поставлен крест, внутри поставлено много образов Господа Христа, Пресвятой Девы и изящно украшенных серебром, а по середине поставлен стол, на котором образ Пресвятой Девы, очень изукрашенный; на том столе – Евангелие, оправленное в бархат кармазинного цвета и богато обложенное серебром, очень много книг и все книги относятся к русскому богослужению, киевского и московского издания. Libros approbatos[11] все печатные, а не писанные и не вымышленные. Даже и хоругвь есть церковная.

Я допытывался: "Есть ли у них святейшее таинство?" На что они ответили, что иметь его не могут, потому что не имеют освященной церкви и литургии, т. е. святой обедни не могут совершить, а только часы, т. е. церковные часы: пред полуднем, рано утром, а вечером совершают вечерню, на каковые богослужения созывают народ посредством колоколов. Это строение не называют церковью, а часовнею.

Здесь осведомился: "Ведь существуют церковные правила, т. е. собрание 318 святителей Никейского собора[12], отцов Церкви, чтобы каждый христианин не менее одного раза в год должен совершать исповедь в своих грехах и приступать к столу Господнему[13]. Если не имеете и не можете иметь Святейшего Таинства, то каким образом каждый получит спасение и исполнит каноны, особенно больной. Кроме того, должно быть wiaticum <так!>[14]".

На это те монахи отвечали: "Мы церкви своей не имеем, но стараемся, чтобы она была; ездим в посвященную епископом церковь, где посвящаем святейшие тайны, привозим сюда и имеем дары в запасе, т. е. тело Христово в случае необходимости и всех людей снабжаем и для больных имеем. И не только один раз,

который всякий христианин повинен, согласно Никейскому собору, соблюдать, но некоторые особенно набожные исповедуются и приобщаются каждый пост, которых мы имеем четыре: великий пост, пост Св. Петра, Спасовский пост, т. е. Преображения Господня, и Филиппов пост, или рождественский".

Затем мне показали шкатулку, бывшую в особом укрытии и почтении, где я не дотрагиваясь видел Агнец, т. е. просвиру или хлеб, который как святейшее таинство освящают каждый год в каждой церкви secundum ritum grecum[15] и напаивают освященным вином – кровью Господа Христа. И это они употребляют даже в течение года и раздают людям вместо святейшего таинства по одной размоченной крохе. Потом они раздают людям другие такие же хлеба, освященные меньшим священием, не напаянные".

Потом растолковал им, что есть канон, по которому любой христианин по воскресеньям и в дни святых праздников под страхом смертельного греха должен слушать литургию, а если не могут литургии служить, то как этот канон должен быть соблюден. На это они ответили, что каждый христианин, находящийся в отдаленном расстоянии от церкви, нисколько не согрешает против этого канона. Что же выдумано, будто бы они своих умерших не погребают, а сожигают, то они мне показали свои могилы, на каждой из которых был поставлен деревянный крест – одни новые, другие – гнилые, давние, и могилы старые, потому что над некоторыми сделаны как бы часовеньки. Те могилы около монастыря; они добавили, что это место освящено священниками, т. е. капланами, и на этом месте будут строить церковь, а освящать ее будут просить белорусского владыку, которого, согласно их воле, даст Е. В-тво Король.

Вообще же, согласно их вере и нижеподписавшихся шляхтичей, местных обывателей, насколько я разведал и выяснил, не признаю ничего иного, как ту старую веру, какая есть в Москве, и нет никакого иного заблуждения и суеверия.

В третьей статье – wita aut moribus, в которой спрашивал разных обывателей и каждого крепостного, как по дорогам проезжающих, так и с ними проживающих – как они живут, то все одинаково отвечали, как и сам видел, что одни из них пашут землю; другие, которых большинство, селятся около рек; они не начинают ни одного дела прежде, чем не перекрестятся вышеописанным стародавним русским крестным знамением. Без благословления своего священника никуда из дома в путь не отправляются и не начинают ничего, к чему б они не приступали. Погребение умерших они совершают по обычаю, о котором всем прекрасно известно. Но как изображают недоброжелатели, они якобы с христианскими людьми, не только католиками, но и русской религии[16], не едят и не пьют. Но это не подтвердилось и, наоборот, они едят и пьют. Они лишь остерегаются есть мертвечины любого зверя, что является давним обычаем людей русской религии, держащихся св. Библии и это не касается de fide[17].

В четвертой статье спрашивал, т. е. de quantitate их[18], вышедших из Московского государства во владения Е. К. В-ства. Отвечали, что не могут знать, потому что одни тут под Халчем[19], другие под Гомелем[20], иные – под Лоевом, Холмечем[21]

и других местностях[22], где кто облюбовал себе место, прибегнув под протекцию Е. К. В-ства, государя нашего милостивого.

Завершив такое interrogatorias muneris mei[23], один экземпляр, с собственноручной своей подписью и милостивых шляхтичей, обывателей местного Речицкого повета, присутствовавших при мне, оставляю этим людям, а другой такой же беру, как действующий секретарь, для сведения Е. К. В-ства и членов светского и духовного королевского суда. Поэтому прошу и предостерегаю, иначе виновные будут подвергнуты суду по законам de violatoribus public securitatis[24], чтобы тем людям впредь до дальнейшего распоряжения Е. К. В-ства не делали никаких претензий, бесправия и не привлекали к каким-либо судам, не воспрещали бы собираться в слободы и селиться где бы захотели, а тех, кто где-нибудь слободу создали или где-то поселились не перезывали к себе.

В этом расследовании, подписав его своей рукой, поставил свою печать и их обывателей местного повета милостивых панов, которые при мне в то время были, просил соизволить подписаться, чтобы было pro Testimonio[25] мне и другой стороне. Дан в деревне Ветка, называемой слободой и принадлежащей Халче. 18 февраля 1690 г.

Петр Михайлович Полтьев, Португальский кавалер, писарь епископского Римской столицы святого апостольского суда, действительный секретарь, инквизитор и комиссар Е. К. В-ства.

Участник и приглашенный для этого расследования милостивым паном кавалером был обыватель Речицкого повета Иоахим Елимахович.

Приглашенный для этого расследования милостивым паном кавалером подписался обыватель Речицкого повета Александр Флориан из Гурских Каплинский.

По просьбе милостивого пана Яна Мельхиора Сяножецкого как безграмотного подписался Ян Петр Данилевич, также от себя как участник подписался Ян Петр Данилевич.

Бывший участник того расследования подписался Григорий Свинка, судебный пристав Е. К. В-ства Речицкого повета.

Бывший участник того дознания рукой своей подписался ксендз Раймунд Халецкий.

Бывший при том расследовании приглашенный рукой моею подписываюсь Теодор Волотовский, пресвитер церкви местечка Халча и о том свидетельствую, что наш протопоп у них в часовне отправляет таинства[26].

Приглашенный милостивым паном Португальским кавалером для того расследования Николай Жолток.

Судебный пристав Е. К. В-ства Речицкого повета Александр Савицкий.

Двадцать первого дня февраля тысяча шестьсот девяностого года совершено в городе. Милостивый пан Александр Флориан Каплинский это дознание подал в суд[27].

<Подпись> Михал Героним Левонович-Волк, наместник города Речица[28].

Сборник статей "Могилевских Губернских Ведомостей", под редакцией Е. Р. Романова, выпуск 1, 1898 и 1899 гг., Могилев, 1900, с. 3–5.

65. ВЗГЛЯДЫ ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКИХ ВЛАСТЕЙ И ДВОРЯН НА ЭМИГРАЦИЮ РОССИЯН И ИХ ПОЛОЖЕНИЕ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В 1750-Е ГГ. ОТРЫВОК ИЗ *ИСТОРИИ РОССИИ С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН* С. СОЛОВЬЕВА

15 июля[29] Гросс[30] в доме коронного канцлера имел с польским министром конференцию, во-1, относительно выдачи русских беглых; 2) относительно пограничных судов по столкновениям между русскими и польскими подданными; 3) относительно обид, претерпеваемых православными; 4) относительно назначения комиссаров для определения границ. Поляки признали единогласно справедливость требований императрицы относительно выдачи беглых, толковали, как все поляки должны чувствовать, что их благосостояние зависит от согласия с Россиею, но выразили надежду, что императрица благоволит уважить состояние республики[31], которое не позволяет ни королю, ни министерству поступать, как поступают в самодержавном государстве, что в настоящем случае они не знают никакого способа, согласного с здешними конституциями, как бы понудить шляхтичей к выдаче беглых крестьян. Можно выдать воров и других злодеев, также дезертиров, но нельзя выдать простых крестьян и раскольников, ибо в таком случае должно опасаться общего бунта как от своевольной шляхты, так и от самих беглецов, тем более, прибавил канцлер Чарторыйский[32], что шляхта хорошо помнит, как в 1708 году, когда Карл XII пошел на Украину, Петр Великий всех жителей польских пограничных областей отправил в Россию, откуда, несмотря на частые требования, возвращены не были; если Россия не могла возвратить отвезенных польских подданных, когда в ней все зависит от воли государя, тем не менее, можно ожидать этого от республики, и республики испорченной, где законное исполнение часто от воли каждого шляхтича зависит. Когда Гросс говорил, что можно поручить выдачу беглых пограничным судам, то ему отвечали, что по уставам это дело пограничным судам неподведомственно, шляхтичи отговорятся, что оно подлежит сеймовому решению; что, с другой стороны, поднятие этого дела отняло бы кредит у них, министров, и перед сеймом подало бы повод к шуму и сильной ненависти против России, и потому, как им, канцлерам, кажется, главное состоит в заботе, чтоб на будущее время предотвратить бегство крестьян. С этой целью они составят в сильных выражениях рескрипт королевский, чтоб впредь никто не смел принимать беглых русских; если сейм не состоится, то сенатус-консилиум утвердит рескрипт; если же сейм состоится, то будут стараться, чтоб постановление о непринятии беглых было внесено в сеймовую конституцию. Канцлер литовский говорил, что от самой императрицы зависит, чтоб впредь беглых за рубеж не было, да и прежние возвратились: пусть только обнадежит раскольников манифестом, что им впредь никакого утеснения в России не будет, объявит амнистию для всех, кто пожелает возвратиться, определит жестокие казни против упорных, когда они будут схвачены, обещает возвратившимся на несколько лет свободу от податей и построение слобод для жительства, прикажет пограничным командирам и форпостам никого не пропускать без паспорта, ибо недавно выдан-

ный им, Чарторыйским, Кузьмин возвратился из Киева в Гомель и объявляет себя свободным, а покойный генерал Леонтьев четыре года тому назад сам к нему писал, чтоб некоторому русскому купцу позволил поселиться в Гомеле, форпосты же часто за малые подарки пропускают. По донесению полковника Панова, отправленного в Польшу для сыску беглых, их там было до миллиона. Поляки соглашались выдавать ему беглых солдат, уголовных преступников и дворовых людей, но никак не крестьян, толкуя, что крестьянин не есть дезертир. Панов возражал, что "дезертир" – слово не русское и не польское, а немецкое, по-русски значит беглец всякий; дворовые люди у всех помещиков берутся из крестьян, а другие отпускаются в крестьяне; кроме того, многие из русских беглецов уголовные преступники: у него самого, Панова, ушло 50 человек, один из них утопил жену, другой у родного брата жену увел, третий человека убил, другие сожгли дом покойного отца его, Панова; но эти возражения не принимались поляками. В Гродне отдали ему шестерых беглых солдат, обобравши их до рубашки. Панов подал объявление, что в Белостоке и других местах и в самой Варшаве более 200 беглых солдат: обещали отдать и не отдали. Интерес самих вельмож требовал, чтоб не отдавать русских беглых: за Чарторыйским в одном старостве Гомельском жило несколько тысяч беглых, в Вильне Панов нашел 50 человек беглых солдат и когда потребовал от тамошнего подвоеводы их выдачи, показывая приказ канцлера литовского князя Чарторыйского, то подвоевода сказал: "Это только наша польская политика". Польская Лифляндия[12] почти вся населена была русскими беглецами, преимущественно раскольниками. Когда Панов туда приехал, то все деревни опустели, жители бросились в леса. Начальные люди пошлют их ловить, приведут человек 20 и отдадут одного или двоих, оставя у себя их родственников, чтоб они, возвратились, а кто доносил Панову о беглых, тех начальные люди били постромками. У ксендза Аскирки было 40 деревень, населенных русскими беглецами, и ксендз объявил, что он на предписания польских министров и смотреть не хочет и пока не возвратят ему забранных русскими полками в последнюю революцию 100 000 талеров[13] да убежавших в Россию 90 душ, до тех пор ни одного русского не отдаст, причем грозил дурно поступить с Пановым.

Соловьев С. М., *История России с древнейших времен*, тт. 23–24, Москва, 1998, 233–235.

66. ВЕЛИКИЙ КАНЦЛЕР Ф. ЧАРТОРЫСКИЙ О ВОЗВРАТЕ РУССКИХ БЕГЛЫХ ИЗ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (1754). ОТРЫВОК ИЗ *ИСТОРИИ РОССИИ С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН* С. СОЛОВЬЕВА

<...> Обратившись снова, к своим, русским делам, именно к выдаче всех беглых, Гросс[35] встретил неодолимое сопротивление в своем главном приятеле – литовском канцлере князе Чарторыйском, который объявил, что он ни за что не возьмется проводить это дело, ибо оно может лишить его всего, кредита у шляхты; до сих пор, противодействуя внушениям франко-прусской партии, он внушал

шляхте, что необходимо держаться России, которая одна в состоянии оказать помощь республике[36], а если он теперь станет проводить дело о выдаче беглых, то эти внушения вдруг потеряют всякую силу. Когда Гросс сказал, что шляхта еще более будет раздражена, если императрица силою велит забрать всех своих беглых в Польше и Литве, то Чарторыйский отвечал с сердцем, что от великодушия императрицы не опасается такого поступка, но все же он лучше согласится на это, чем самому проводить такое дело, и скорее откажется от канцлерского чина и Гомельского староства, лежащего на русских границах, чем внесет в универсал требование выдачи беглых, и если б сам король согласился выдать такой универсал[37], то он, канцлер, не приложит к нему печати <...>

Соловьев С. М., *История России с древнейших времен*, тт. 23–24, Москва, 1998, 240.

67. СТАРОВЕРЧЕСКИЙ ВОПРОС В МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ СЕРЕДИНЫ 1750-Х ГГ. ВЗГЛЯД РОССИЙСКОГО ИСТОРИКА Е. АНИСИМОВА

Несомненно, эти меры были приняты после получения Елизаветой[38] сведений о готовившейся попытке освобождения опального императора и его отца. В связи с этим необходимо остановиться на деле Ивана Зубарева, которое, надо полагать, доставило немало волнений Елизавете. История Зубарева кажется невероятной, но, тем не менее, в нее приходится поверить и уж, по крайней мере, признать, что она сыграла важную роль в судьбе Ивана Антоновича[39] и в развитии русско-прусских противоречий.

Летом 1755 г. на русско-польской границе была задержана группа беглых русских крестьян, шедших из Польши в русские приграничные районы на конокрадство. Среди крестьян оказался некто Иван Васильев, который вскоре был разоблачен, свидетелем В. Ларионовым, видевшим его в Польше в раскольничьих слободах и знавшим как Ивана Васильевича Зубарева. Это имя было хорошо известно сыскному ведомству.

В декабре 1751 г. тобольский купец Иван Зубарев передал возле Зимнего дворца в руки императрицы челобитную с объявлением о находке им в Исетской провинции золота и серебряных руд. Образцы, взятые у Зубарева, были исследованы в лабораториях Академии наук (М. В. Ломоносовым), Монетной канцелярии и Берг-коллегии. Результаты, полученные в двух последних лабораториях, были отрицательные. Пробы, исследованные Ломоносовым, наоборот, показали на выходе огромное содержание серебра. Михаил Васильевич тяжело переживал разбор явного противоречия результатов анализа, ибо была задета его научная репутация. Но Кабинет пришел к выводу, что Зубарев, неоднократно бывая в лаборатории Ломоносова (как в присутствии хозяина, так и без него), "по примеру прежде таких воров бывших <...> приближаясь к месту, где горшок с рудою в огне стоит, и тертого серебра, смешав с золою или другим чем, в горшок бросил, почему и оказался в пробе выход серебра". Зубарев не знал, что анализ образцов проводился помимо лаборатории Ломоносова в двух дру-

гих местах, и, будучи арестованным как обманщик, кричал "слово и дело" и был передан в Тайную канцелярию. Там быстро выяснили, что объявление "слова и дела" было ложным и что всю авантюру с образцами руд Зубарев затеял, чтобы заполучить деревню с крестьянами. А это было возможно, если бы Зубарев получил привилегию на устройство завода по выплавке серебра. Переданный в Сыскной приказ, Зубарев в 1754 г. бежал и летом 1755 г. был схвачен на границе в числе нескольких конокрадов, шедших из Польши.

То, что рассказал Зубарев на следствии о времени между побегом в 1754 г. и арестом в 1755 г., вызвало огромный интерес шефа сыска А. И. Шувалова и стало известно самой императрице. Безусловно, такому авантюристу, каким был Зубарев, трудно верить, тем более что история, рассказанная им, напоминает сюжет приключенческой повести. Однако в ней содержатся многие реалии, которые заставляют задуматься над версией Зубарева.

Бежав из-под замка, Зубарев обосновался на Ветке – в раскольничьих слободах и пустынях под Гомелем возле польско-русской границы. Вскоре он подрядился извозчиком в обоз, шедший с товарами в Кенигсберг. Там на Зубарева – человека крепкого сложения – якобы обратил внимание встретившийся на улице прусский офицер и стал его звать на прусскую военную службу, но он отказался и был арестован пруссаками. На допросе в Тайной канцелярии Зубарев подробно описывал, как его тщетно упрашивали вступить в прусскую гвардию вначале капитан, потом полковник и, наконец, фельдмаршал Ливонт (Левальд). Поскольку Зубарев был непреклонен, его привезли в дом полковника, хорошо знающего русский язык. Полковник – а это был известный читателю К. Г. Манштейн – после долгих уговоров якобы сказал Зубареву: "Я-де хочу тебя отвезти к королю и ты-де не упрямься в гвардию". И только тогда Зубарев согласился пойти на прусскую службу.

Манштейн повез Зубарева в Бранденбург. По дороге в неизвестном Зубареву городе полковник познакомил его с неким принцем, и они втроем отправились в Потсдам. В пути Манштейн сообщил Зубареву, что их спутник – родной дядя опального императора Ивана Антоновича Фердинанд. В Потсдаме Манштейн с помощью угроз вынудил у Зубарева согласие выполнить особое поручение прусского короля. В присутствии Фердинанда Манштейн якобы сказал Зубареву: "Сделай-де ты этакую милость и послужи за отечество свое: съезди-де в раскольничьи слободы и уговори раскольников, чтоб они склонились к нам и чтоб быть на престоле Ивану Антоновичу; а мы-де по их желанию будем писать к патриарху[40], чтоб им посвятить епископа <...> А как-де посвятим епископа, так-де он от себя своих попов по всем местам, где есть раскольники, разошлет, и они-де сделают бунт. А ты-де, пожалуй, сделай только то, что подай весть Ивану Антоновичу, а мы будущего 756 году, весной, пошлем, туда, к городу Архангельскому, корабли под видом купечества". Тут же Манштейн представил Зубареву офицера, который по письму Зубарева прибудет на этих кораблях, имея задание "скрасть Ивана Антоновича и отца его". И далее Манштейн раскрыл

Зубареву весь план до конца: "А как-де мы Ивана Антоновича скрадем, то уже тогда чрез показанных епископов и старцов сделаем бунт, чтоб возвести Ивана Антоновича на престол, ибо-де Иван Антонович старую веру любит, а как-де сделается бунт, то-де и мы придем с нашей армиею к российской границе".

Зубарев согласился выполнить задание – связаться с Брауншвейгской семьей – и через два дня был представлен самому Фридриху II. Король пожаловал его чином "регимент-полковника" и дал на дорогу тысячу червонцев. Особо Зубареву были выданы две золотые медали с портретом Фердинанда, которые должны были заменить письмо к Антону Ульриху. Затем Манштейн при короле, "сняв с окошка образ Богородицы (это во дворце Сан-Суси! – *Е. А.*), в том, чтоб он, Зубарев, был к его королевскому величеству верен и старался все то в пользу его величества исполнять, велел ему присягнуть, где он во всем том и присягнул". После этого в соседнем помещении на Зубарева был надет "мундир офицерской зеленой с красными обшлагами, а на плече кисти долгия серебряные ниже локтя, а на концах серебряные литые концы, а камзол и штаны желтые". Представ в таком виде перед королем вновь, Зубарев вместе с Манштейном покинул дворец.

В доме Манштейна Зубарева показали брату короля и фельдмаршалу Кейту. На следующий день Манштейн "поутру, напоив его, Зубарева, чаем и сняв с него означенный мундир, а надев на него ту нагольную шубу, в которой он, Зубарев, у Манштейна и перед королем (!) был, посадя его в карету обще с <...> кениг-адъютантом, из города Потсдам поехали" к польской границе, где и расстались. В Варшаве Зубарев посетил прусского посланника и, заручившись его напутствием, двинулся к русской границе. В пути он был ограблен поляками и, нуждаясь в деньгах на дорогу, продал медали, зашитые в стельку сапога. Приехав в приграничные раскольничьи слободы, Зубарев начал всем рассказывать о своих приключениях у пруссаков и том "спецзадании", которое получил от Фридриха II. Среди его многочисленных слушателей был и Василий Ларионов, впоследствии разоблачивший конокрада Ивана Васильева.

В версии Зубарева причудливо перемешиваются правда и вымысел. Особенно обращают на себя внимание персонажи показаний беглого тобольского купца. Важнейшим среди них следует признать К. Г. Манштейна.

После окончания русско-шведской войны Манштейн, правая рука опального Б. К. Миниха и враг А. П. Бестужева-Рюмина, воспользовавшись отпуском, покинул Россию и оказался в Берлине в окружении Фридриха II. Через русского посла в Пруссии он пытался получить отставку и, несмотря на отказ Военной коллегии, в 1745 г. поступил на прусскую службу. Получив чин генерал-адъютанта, Манштейн стал ближайшим сподвижником Фридриха. Русская сторона расценила поступок Манштейна как дезертирство и приказала ему немедленно явиться в свой полк, а когда он отказался вернуться, военный суд приговорил его к смертной казни. Россия по дипломатическим каналам потребовала от Пруссии выдачи Манштейна для приведения приговора в исполнение. Стоит ли

говорить, что Фридрих и не подумал это сделать: Манштейн, человек несомненно умный и наблюдательный, был в свите короля своеобразным экспертом по русским делам. Проведя много лет в России, он прекрасно ориентировался в тамошней политической обстановке, знал многих русских деятелей и был для прусского короля бесценным приобретением. Именно поэтому русское правительство так настойчиво стремилось заполучить назад Манштейна вопреки обычаю, ибо иностранец, состоявший на русской службе, мог уехать за границу в отпуск и, испросив отставку, остаться там навсегда.

Настораживает и участие в истории Зубарева брата Антона Ульриха – принца Фердинанда Брауншвейгского, а также фельдмаршала Кейта, крупного военачальника, командовавшего русскими войсками во время русско-шведской войны 1741–1743 гг. и покинувшего Россию после ее окончания. Все эти люди были непосредственно связаны с русскими делами, и не исключено, что дело Зубарева нужно рассматривать в плане антирусских интриг Фридриха II, стоявшего на пороге Семилетней войны.

Показания Зубарева в Тайной канцелярии[41] нуждаются в тщательном анализе. Думается, что на следствии он стремился представить себя невинной жертвой прусской военщины, которая принудила его пойти на королевскую службу. Персона скромного сибирского посадского привлекла внимание сначала капитана, затем полковника, потом фельдмаршала Левальда не потому, что все они только и мечтали служить под одними знаменами с Зубаревым, а потому, что Зубарев – авантюрист по натуре – сам сделал прусской стороне какие-то предложения, которые вызвали интерес у прусских военных, передававших его по цепочке своим командирам, пока он не попал в руки специалиста по России Манштейна, а затем оказался в самых высших сферах Пруссии. При этом вполне можно допустить, что Зубарев имел аудиенцию у прусского короля, занимавшегося всеми важнейшими государственными делами. Тому, что Зубарев, отправляясь в Кенигсберг, что-то задумал, есть подтверждение в показаниях свидетеля В. Ларионова. Он был в том самом обозе, с которым прибыл в столицу Восточной Пруссии Зубарев. Здесь, по словам Ларионова, Зубарев спросил у проходивших прусских солдат, где находится ратуша, а потом, обращаясь к Ларионову и другим возчикам, сказал: "Прощайте, братцы, запишусь я в жолнеры и буду-де просить, чтоб меня повезли к самому прусскому королю: мне до него, короля, есть нужда!" И с тем-де от меня, – заканчивает Ларионов, – и товарищей моих в означенную ратушу с жолнерами и пошел".

Если наблюдения о составе лиц, привлеченных по делу Зубарева, верны, а показания Ларионова близки к истине, то можно с большой степенью вероятности догадаться о том, что поведал пруссакам Зубарев. Скорее всего, он сообщил им то, что сам на допросе в Тайной канцелярии вложил в уста отрицательного персонажа своего рассказа – Манштейна, а именно:

1. Раскольники представляют большую силу, но не имеют собственного епископа и не могут рукоположить в священники. Действительно, это была одна

из самых актуальных внутренних проблем русского раскола, доставлявшая раскольникам немало хлопот.

2. Раскольники недовольны режимом, установленным Петром-антихристом и поддерживаемым его дочерью. Этот факт тоже очевиден и не требует особых доказательств.

3. Раскольники видят в заточенном в Холмогорах малолетнем Иване Антоновиче русского царя, пострадавшего за истинную веру. Существование таких взглядов вполне допустимо. Оппозиция господствующему строю со стороны раскольников могла проявиться и в таком виде. История "истинного царя Петра III Федоровича" – Пугачева, пострадавшего за истинную веру и народ, – подтверждение живучести таких представлений.

4. Прусский король – родственник опального царя может помочь ему. Эта мысль уже встречалась в деле Лопухиных – Ботта[42], и не исключено, что она имела широкое хождение в оппозиционных властям кругах.

Все рассказанное Зубаревым могло совпасть с некоторыми наблюдениями и выводами Манштейна о ситуации в России. Думается, что Фридрих II и его окружение могли и не доверять Зубареву, но его предложения об освобождении Ивана Антоновича и бунте раскольников против "дочери антихриста" могли импонировать прусской верхушке, благо рисковать пришлось бы лишь тысячей червонцев и Зубаревым, а в случае даже частичного успеха авантюры результатом мог быть подрыв внутренней стабильности режима Елизаветы. Ввиду приближающейся войны[43] это было немаловажно.

Анисимов Е. В., "Россия в середине XVIII века", *В борьбе за власть: Страницы политической истории России 18 в.*, Москва, 1988, 187–192.

68. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Елистрат Макаров Баканов или Моравьев <...>

1. Зовут его действительно Елистратом Макаровым Моравьевым, но при записи в ревизии 1816 года подававший сказки Андрей Иванов Пахомовский по ошибке написал его показателя Бакановым.

2. От роду ему с лишком 60 лет.

3. Исповедания Старообрядского.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, в штрафах и наказаниях, ниже в подозрениях никогда не был.

6. Женат. Имя жене – Матрона Радивонова, коей от роду 50 лет.

Детей имеет восьмеро, и именно имеет сыновей: Ивана 31, Степана 19, Василия 18 и Лариона 6 лет. Из них Иван живет особо собственным хозяйством Ковенского уезда Кармеловской парафии имения Микулишек деревни Дарасейках помещика Шишковского. Прочие при отце. <...> Дочерей же имеет показатель

Елистрат Макаров Баканов Анну 26, в замужестве за русским Михаилою Прокофьевым; Евдакею 22-х лет, в замужестве за русским же Митрафаном Степановым; Марфу 16 и Агафию 12 лет.

8. <Живет> Ковенского уезда и парафии Румшишского староства в деревне Салях 24-й уже год. Прибыл в настоящее место жительства того же уезда Скорульской парафии имения Скоруль епископа Коссаковского из деревни Варпе. <...>

9. До прибытия в настоящее место жительства в сказанной деревне Варпах 36 лет по контрактам. В доказательство сего представил он показатель контракт за владение имением Скорулями епископым Коссаковским выданный ему показателю 25 сентября 1791 года вместе с четырьмя русскими поселянами на 5 волок[44] земли в упомянутой деревне Варпах, подписанный племянником епископа Коссаковского Иосифом Коссаковским. Контракт и задержан Комиссиею[45] для нужных соображений.

10. Родился показатель в той же деревне Варпах[46] еще за Польского правительства от отца там же издревле поселившегося, но откуда именно родом отец его не знает. <...>

12. По ревизии 1795 года писан был в вышесказанном имении Коссаковского Скорулях. <...>

О всем вышеписанном показатель показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае стражайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотного Елистрата Макарова Баканова к сему показанию его подписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов <...>

1826 <г.> июля 5 дня

Допрашивали: председатель ВГМ[47] и Кав<алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 233–235.

69. ИММИГРАЦИЯ СТАРОВЕРОВ ИЗ РОССИЙСКОЙ ЛИФЛЯНДИИ В ВКЛ И ИХ СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В. ИЗ ОПРОСОВ РУССКИХ ДЕРЕВНИ РИМКИ ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Логин Лавренов Поляков <...>

1. Зовут его действительно как выше – Логин Лавренов Поляков.

2. От роду ему с лишком 70 лет.

3. Исповедания Старообрядского.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, в штрафах и наказаниях, ниже в подозрениях никогда не был.

6. Женат. Жене имя – Катерина Васильева, так же от роду с лишком 70 лет.

7. Детей имеет шестеро, и именно имеет сыновей: Артемия лет 42, Кита 30 с лишком, Ивана 25 или 26 лет. Из них Артемий и Кит живут особыми домами и хозяйствами на земле, отделенной им показателем. Оба женаты. У Артемия – жена Мария Никифорова, лет от роду около 25; детей же нет. У Кита же жена – Домна Артамонова, лет от роду около 25; детей у них – две дочери: одна Просковья 3-х или 4-х лет, и другая Естепиния 2 от роду лет. Дочерей же имеет показатель Логин Лавренов три, все в замужестве: 1. Акулина Трокского повета имения Зубишек помещика Залеского в деревне Ячунах[48] за русским поселянином Кирилою Яковлевым Ященком. 2. Степанида того же уезда имения Стравеник в деревне Страшунах за русским же Иваном Андреевым. 3. Василиса в деревне Римках за жителем оной Изото̀м, о отечестве которого показатель не упомнит.

8. Как перешел и поселился в деревне Римках лет тому 44-й год[49]. Прибыл в Римки Вилкомирского уезда из королевской или старостинского имения Святоречия. Живет в Римках безпрерывно и никуда, кроме кратковременных по хозяйственным нуждам отлучек в окрестные и близкие места и города не отлучался.

9. До прибытия в Римки жительствовал в означенном старостве около 30 лет[50].

10. Родился в том же старостве от отца там же поселившегося за Польское правительство, где из древне жили его показателя предки.

11. Живет в деревне Римках с самого начала перехода в оную собственным домом и хозяйством. Сперва вместе с отцом своим, потом по смерти его с детьми, доставляя себе и детям своим пропитание земледелием. В последствии выделевши двух выше означенных сынов остался на хозяйстве с третьим выше сказанном сыном, а два отдаленные сыновья живут и доставляют себе пропитание собственными особыми хозяйствами.

12. По ревизии 1811 и 1816 годов писан при деревне Римках в сказках поданных старостою Панфилом Филиповым Тимофеевым. По ревизии 1795 года при Рижском дворце, как и прочие выходцы из оного.

13. Показатель имеет квитанции из Рижского дворца в уплате податей оный по ревизии 1795 года, но таковые в нашествие французов в 1812 году утрачены. Отыскал же только одну и таковую представляет. <...>

16. Переписался показатель из сказок означенного дворца в сказки Виленской губернии сперва, то есть за три года до ревизии 1811 в сказки города Ковна. В доказательство чего представляет свидетельство Ковенского магистрата. Потом оттуда – в сказки деревни Римок переписался в ревизию 1811 года на основании Высочайшего указа, дозволяющего всем Рижским дворцовым поселянам переписаться по сказкам куда кто пожелает. <...>

18. Переписался он показатель в деревню Римки с отцом своим Лавреном Никитином и 9-ю прочими выходцами Рижского дворца хозяевами и их семейством. И именно: 1. Яковым Кузминым; 2. Василием Радионовым; 3. Якимом

Федоровым; 4. Филипом Тимофеевым; 5. Никитою Ивановым; 6. Филипом Пахомовым; 7. Василием Михайловым; 8. Федором Панкратьевым; 9. Мартиновым Анкудиновым. С первого прихода в деревню Римки жили в оной на арендованной земле у тогдашнего той деревни владельца епископа Коссаковского. Потом слишком уже 20 лет купили ту землю у помещика литовского писаря графа Коссаковского, наследника означенного епископа. И показателю достались по сей покупке три уволоки. На которой теперь живет особыми хозяйствами он показатель с меньшим сыном, и два старшии сына, как выше значит каждый по особо.

19. Арендою содержал показатель обще с своими сотоварищами означенную землю по контракту, а купили оную по купчей крепости. И оба таковые документы должны находиться так как у выше сказанного бывшего старосты Панфила Филипова Тимофеева.

20. Со времени покупки земли служат вольные поселяне деревни Римок помещику Литовскому писарю графу Коссаковскому ежегодно всего из всей деревни барщины 100 дней, 70 с лошадью и 30 пешью, по добровольному письменному условию за опекунство или попечительство над ними; какое условие должно также находиться у реченного Панфила Филипова Тимофеева.

21. В чем состоит опекунство реченного графа Коссаковского показателю не известно.

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае стражайшему наказанию по законам.

По просьбе неграмотного Логина Лавренова Полякова к сему показанию его росписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов <...>

1826 <г.> июля 2 дня

Допрашивали: председатель ВГМ[51] и Кав<алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 176–178 atv.

70. ИММИГРАЦИЯ СТАРОВЕРОВ ИЗ РОССИЙСКОЙ ЛИФЛЯНДИИ В ВКЛ И ИХ СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В. ИЗ ОПРОСОВ РУССКИХ ДЕРЕВНИ РИМКИ ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Елисей Федоров Панкрашонок[52] <...>, немощный старик 75 лет от роду, не будучи в состоянии сам сделать нужные показания по слабости здоровья, сослался на сыновей своих Ивана, Мирона и Василия Елисеевых, живущих в деревне Римках особенными выделенными им домами на разделенной им отцом земли <...>. По сему он, Елисей Федоров, Коммиссиею от показания уволен.

Иван же Мирон и Василий Елисеевы Панкрашонки, бывши вопрошаемы, показали:

1. Зовут их как выше.

2. Исповедания все троя, ровно как и отец их, старообрядского.

3. От роду им лет: Василию – 45, Ивану – 35 или 36, Мирону – 30.

4. Грамоты ни отец показателей, ниже они сами не знают.

5. Под судом, следствием, в штрафах, ниже под подозрением никогда не были ни сами, ни отец их.

6. Отец их женат на матери показателей, имя и отечество Степанида Филиповна, имеет от роду 80.

<...>

8. Отец их перешел и поселился в деревне Римках лет тому назад 44 с старшим сыном из числа показателей, тогда младенцем Василием, и с отцом своим Федором Панкрашевым и прочими 9-ю хозяевами, выходцами в Литву за Польского правительства из Российского Рижского дворца, и их семейством[53]. Сими хозяевами были: 1. Лаврин Никитин; 2. Яков Кузмин; 3. Василий Радионов; 4. Яким Федеров; 5. Филип Тимофеев; 6. Никита Иванов; 7. Филимон Пахомов; 8. Василий Михайлов; 9. Мартин Анкудинов. Все они, хозяева, с семействами переселились в деревню Римки Вилкомирского уезда старостинского или королевского имения Светоречья. Отец показателя и три старшие братья, из них – Василий, Иван и Мирон, первый в малолетстве, два последние – от рождения, живут в деревне Римках безпрерывно и не отлучались никогда из оной, и никуда, кроме кратковременных по хозяйственным нуждам отлучке в окрестные и близние места и города. <...>

9. Отец их до прибытия в Римки жил от предков в частореченном старостве Святоречье.

10. Он же и старший брат из числа показателей в сказанном месте и родился, а три остальные в деревне Римках. <...>

18. Отец показателей и сказанные 9 человек хозяев, сперва приходя в деревню Римки, жили в оной на арендованной земле у тогдашнего деревни владельца епископа Коссаковского. Потом с лишнем уже 20 лет купили ту землю у писаря литовского Коссаковского, наследника реченного епископа. По какой покупке достались отцу показателей три уволоки, которую в последствии именно пятый уж год разделил между сыновей из числа показателей – Ивану и Мирону[54].

В чем и показали самую сущую правду, подвергаясь в противном случае стражайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотных Василия, Ивана и Мирона Елисеевых Панкрашовых к сему их показанию росписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 1 дня

Допрашивали: председатель ВГМ и Кав< алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 133–140 atv.

71. ИММИГРАЦИЯ СТАРОВЕРОВ ИЗ РОССИЙСКОЙ ЛИФЛЯНДИИ И ИХ СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ В ВКЛ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В. ИЗ ОПРОСОВ РУССКИХ ДЕРЕВНИ РИМКИ ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Федосей Петров[55] <...>

1. Имя ему и отечество как сказано выше Федосей Петров.

2. От роду ему около 70 лет.

3. Исповедания Старообрядского.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, ниже штрафами и подозрением не бывал.

6. Женат. Имя жене – Матрона Иванова, от роду 50 лет.

7. Детей не имеет.

8. Зашел в деревню Римки тому уже 44-й или 45-й год вместе с прочими русскими выходцами в Литву из Рижского дворца[56].

9. До прибытия в Римки жил вместе с теми же выходцами Вилкомирского уезда в старостинском или королевском имении в Святоречье. В деревне Римках живет безпрерывно и никуда, кроме кратковременных по хозяйственным надобностям отлучек в окрестные и близкие места и города не отлучался.

10. Родился в означенном старостве Святоречье от отца и прочих своих предков прибывших туда издревли за Польского правительства.

11. В деревне Римках сперва жил в работниках у разных хозяев, а теперь 33 года постоянно у одного хозяина Панфила Филипова Тимофеева бобылем в собственной хате на земле тогоже Панфила и доставляет себе пропитание копанием земли нанимаемый частью у Панфила, частью в разных прочих местах. <..>

18. С начала перехода показателя и прочих русских дворцовых в деревню Римки все хозяева жили по оному контракту на земле сей же деревни, арендованной от епископа Коссаковского. Ныне же на собственной купленной земле, в той же деревне от Литовского писаря графа Коссаковского, наследника реченного епископа. Ныне же на земле арендованной у хозяев приобретших оную у Коссаковского.

Все вышеписанное показал по сущей справедливости, подвергаясь в противном случае стражайшему по законам наказанию. +++[57]

По просьбе подписавшегося здесь тремя крестами неграмотного Якова Федосея Петрова к сему показанию его росписался наставник деревни Римок Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 1 дня

Допрашивали: председатель ВГМ и Кав<алер> Евстафий Карп.

Гродненский уездный стряпчий, титулярный советник и кавалер Александр Сезеневский

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 132–132 atv.

72. СТАРОВЕРЧЕСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ В ВКЛ (ЗАТЕМ КОВЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ РОССИИ). ДАННЫЕ РУССКОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ НАЧАЛА XX В.

Две унии конца XVII века[58] окончательно порвали связь, завязавшуюся между Москвой и Литовской окраиной, но ей суждено было возродиться вновь и на этот раз уже органически окрепнуть при посредстве новых выходцев из России при том задолго до фактического возвращения "отторженного края" к державе Российской. Следуя велениям совести, русские люди старой веры искали свободного житья на окраинах и за рубежом государства; известно, что основатель федосеевского толка, дьячок Крестецкого Яма Феодосий Васильев[59], разойдясь с северными поморцами, основался в пограничном с Литвой Невельском уезде Витебской губернии; около него в начале XVIII века сгруппировались последователи его вероучения, и, можно полагать, что уже с этой поры старообрядцы стали постепенно проникать и оседать не только в Витебской, но в пограничной с ней землей Ливонской и Литве. Так в одном документе 1723 г., донесении Святейшему Синоду Рижского обер йеромонаха Маркела Радышевского, последний жалуется, что раскол развивается в Курляндской губернии: "нашел я по святой четыредесятнице кроме росписи попа рижского русского рынку не исповедовавшихся более 500; того ради в сей Св. пост взяв их всех под караул от Генерал-Губернатора мне данный и як овец загнав в цитаделю велел говеть несколько дней и всех сподобить Св. Христовых Таин". К сожалению, в памятниках конца XVII и XVIII века очень мало говорится о русских поселенцах того времени, но несомненно, что кроме религиозного уединения русские люди искали и вольного труда, а владельцы огромных пущ и необработанных имений в их лице приобретали дешевую и надежную рабочую силу. Об этом свидетельствует и историк соседней Витебской губернии священник Волков[60], указывающий, что заселение порожних, лесистых имений частных владельцев и монастырей, которые раньше не приносили им никакой пользы, были находкою для хозяев и поселенцев. Аренда была ничтожною и только с половины XVIII века стала оформливаться контрактами, писанными в простой, не стеснительной для сторон форме.

Вряд ли может поэтому подлежать сомнению, что к моменту возвращения Литвы в состав русского государства, выходцы его и преимущественно старообрядцы в виде авангарда успели уже проникнуть в Литву и занять в ней несколько передовых позиций. Такими старейшими центрами, о которых определенно свидетельствуют документы, можно считать Рымки, Ковенского уезда, Видзы и Дегуци Новоалександровского, Пущель Вилкомирского уезда[61]. Так по показанию старообрядческого наставника Тита Танаева[62], хлопотавшего перед Генерал-Губернатором Виленским кн. Н. А. Долгоруким об "отпечатали" моленной, закрытой в Дегуцах в 1840 году, видно, что "бумагой" 12 Апреля 1799 года данной дворовым управлением имения Тыльтышек[63] старообрядцам, проживающим в имении дарена была земля для постройки моленной, длиною 175, шириною 48 аршин[64], построена же таковая моленная стараниями умершего

дяди его Тита Антонова Танаева[65], который на жизни ему о том сказывал, равно пособием старообрядческого общества.

Из этого официального документа (рапорт Виленского Губернского Правления Генерал-Губернатору) видно, что в упомянутом северо-восточном углу Новоалександровского уезда к концу XVIII века успела уже сложиться старообрядческая община с центром в частном имении, управление которого не только пользовалось пришельцами как рабочей силой, но и содействовало им в удовлетворении их духовных нужд. Столь же определенные указания имеются и относительно другого крупного центра в том же районе – теперешнего местечка Видз. В 1838 году по настоянию Епископа Полоцкого Преосвященного Исидора в этом селении была запечатана моленная, помещавшаяся в частном доме наставника Смолякова, а сам Смоляков предан суду. В челобитной 1839 года Видзских старообрядцев купца Долгова, мещанина Медведева и других, ходатайствовавших перед Генерал-Губернатором о разрешении отправлять богослужение в отобранном у Смолякова доме указывается, что он построен владельцем на свои средства после пожара моленной, случившегося в 1835 году, а эта последняя существовала в Видзах еще до 1800 года[66] и была прославлена посещением Августейшей Царской Фамилии в 1812 и 1821 годах.

Деревня Рымки, крупный центр старообрядчества в Ковенском уезде, по-видимому, также населилась еще в 18 веке; по крайней мере, в 1833 году она уже официально именуется деревней свободных хлебопашцев и поддерживает связи как с Поморьем, так и со Стародубскими (Черниговской губернии) скитами, и в ней проживает и числится приписанными по ревизии старообрядец Иван Артемьев Кузьмин, сын которого в 1837 году привлекается к ответственности за пропаганду и бродяжество. Этому Кузьмину-отцу, коренному рымковцу, взрослый сын которого уже в 1833 году неким поморским чернецом пострижен в иноки, не могло быть в то время менее 55–60 лет; нужно полагать, что не моложе временем возникновения и родная его деревня[67].

Наконец, кроме искания уединенного житья и вольной пашни, русские люди с "непомных", как говорят старообрядцы, времен ходили на Литву и ради заработков преимущественно по разделке и сплаву по Неману леса; отсюда местное наименование их бурлаками, которое сохранилось до наших дней и применяется ко всем старообрядцам и вообще выходцам из коренной России.

Станкевич А., "Русские поселения Ковенской губернии", *Виленский временник*, кн. 4, Вильна, 1909, II–V.

73. ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО ВАРШАВСКОГО СЕЙМА О РАЗРЕШЕНИИ ГОРОЖАНАМ И ИНОСТРАНЦАМ ПРИОБРЕТАТЬ НАСЛЕДСТВЕННЫЕ ЗЕМЛИ И ВЛАДЕНИЯ (1775)

Стремясь привести в надлежащее состояние бросовые и незаселенные земли в Вел. кн. Лит.[68] с тем, чтобы они приносили пользу, а также желая приумножить

богатства страны путем привлечения денежных средств и людей из-за границы, мы разрешаем настоящим законом людям городского сословия (исключая евреев и крестьян, не освобожденных своими господами) приобретать земли, деревни и всякие наследственные владения как с правом наследования, так по залогу и в аренду. Этим же правом будут пользоваться и иноземцы, которые пожелают поселиться на землях Речи Посполитой. Однако такое приобретение наследственных владений, залогов и аренды не будет давать обладателям шляхетского звания. Что же касается владения землями на таких правах, на каких они были приобретены от прежних владельцев, то таковое нами настоящим законом полностью гарантируется.

Перевод с польского Г. Поташенко.
Volumina legum, t. VIII, Petersburg, 1860, s. 405.

74. ОТНОШЕНИЕ ДВОРЯН ВКЛ К РОССИЙСКИМ ПЕРЕСЕЛЕНЦАМ И ИХ СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ (1780–1790-Е). ВЗГЛЯД РУССКОГО ИСТОРИКА

В 1783 г. Омульский[69], по требованию русского правительства, выдал гр. Остерману[70] его беглых крестьян, проживавших в Почаевичах. Через год издал приказ ко всем экономам и войтам имений Хрептовича[71] о неприеме закордонных крестьян во владения Хрептовича; в приказе он ссылался на то, что закордонные крестьяне производят грабежи и убийства; Омульский сознательно возвел этот поклеп на совсем неповинных в приписываемых им преступлениях людей, чтобы не тревожить живущих уже в имениях Хрептовича русских крестьян, которые, конечно, не могли бы отнестись равнодушно к известиям о выдаче их земляков гр. Остерману по требованию русского правительства. Но подобные меры не могли разрешить вопроса и приостановить эмиграцию. Русские крестьяне, опасаясь с того времени останавливаться в имениях Хрептовича, как смежных с границей, устремились в глубь Литвы и на Украину ввиду объявленных там свобод; по свидетельству Омульского, переселенцы направлялись главным образом в Минский, Речицкий и Мозырский поветы <...>

"По моему подсчету, – говорит он, – белорусские крестьяне принуждены теперь платить в 20 раз больший государственный налог по сравнению с тем, какой они платили при польском господстве, не считая повинностей по проведению дорог и мостов (robienie dróg i mostów) и других, исполняемых как по требованию государства, так и вследствие вымогательства (exakcya) со стороны разных гражданских и военных чиновников. Это особенно невыносимо для крестьян, так как подати, хотя и очень значительные, не так тягостны, как эти частные придатки. Дабы вы могли сравнить государственные подати за кордоном с податями, уплачиваемыми теперь в Польше, я сообщаю, что Холопеничские имения, насчитывающая теперь до 1600 дворов (osady), уплачивают в общем итоге не более 700 руб. податей, закордонные же имения, находящиеся в вашем владе-

нии и насчитывающие только 700 дворов (osady), платят наличными (gotowym groszem) в императорскую казну 1670 р. в год и поставляют в магазин 70 бочек ржи, что по средней цене составит 280 руб. Таким образом, все подати с ваших закордонных имений составят в год 1950 руб., т. е., считая рубль равным 6 злот. и 20 грошам, 13000 зл. п. Работы по ремонту общественных дорог, разные государственные и случайные повинности составят <…> в общем около 8000 зл. п., таким образом 700 хозяев платят в год деньгами, зерновым хлебом и натуральными повинностями – 21000 зл. п." <…>

Защищенные военными силами, польские помещики охотно принимали русских переселенцев. Пришлое годное к работе население способствовало подъему хозяйств и увеличению их доходности в то именно время, когда польское государство вследствие изменившейся политической конъюнктуры предъявляло особенно тяжелые требования к платежным силам своих граждан. И Омульский перестал тогда отказывать русским беглецам в приеме их в имения Хрептовича, но он указывал последнему и на оборотную сторону переселения: хотя увеличение рабочих рук было в высшей степени полезно для страны, но в массе пришельцев находилось немало своевольных элементов, способствовавших усилению разбоев и грабежей. По этому поводу Омульский писал к Хрептовичу о необходимости организации самим правительством принудительных работ для этих беспокойных элементов. В 1793 г. Екатерина II, по дошедшим до Омульского слухам, воспретила забирать русских крестьян, бежавших в Польшу; одни объяснили это распоряжение желанием императрицы вознаградить поляков за убытки, причиненные русскими войсками, а другие – опасением перед возмущением польского простонародия.

Рябинин И., "К вопросу о побегах русских крестьян в пределы Речи Посполитой (по письмам Игнатия Омульского к Иоахиму Хрептовичу)", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, 1911, кн. 3, 16–20.

75. СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ В ВКЛ. СВЕДЕНИЯ ИЗ ВИТЕБСКОЙ ГУБЕРНИИ, ПОЛУЧЕННЫЕ В 1860-Х ГГ. ПРАВОСЛАВНЫМ СВЯЩЕННИКОМ В. ВОЛКОВЫМ

Бегство раскольников[72] всех вообще сект из Великороссии в Польшу[73] не было бы так часто и многочисленно, и сам раскол не мог бы так повсеместно и в такой силе распространяться, – если бы польские паны не содействовали тому принятием раскольников на свои земли и под свое непосредственное покровительство свободы их вероучения. Мы видим, что раскольники в Витебской губернии селились на пустопорожних местах помещичьих имений, на землях, принадлежавших монастырям униатским и латинским и выбирали преимущественно места лесистые, самые глубокие и уединенные трущобы. Заселение таких мест, которые до того ни помещикам, ни монастырям не доставляли никакой пользы, было неожиданною находкою как для тех, так и для других. В первые десятки годов,

поземельная плата – или по-здешнему – аренда, была самая ничтожная; она производилась грибами, орехами, ягодами, вывозкою дров, медом и прочими мелочами. Но это зависело не от бескорыстия владельцев, а от расчетов их. Им нужно было сперва, чтобы раскольники обстроились, обселились и распахали земли, а потом они уже возвышали цены на земли и, как раскольники жили без контрактов и без паспортов, землевладельцы прибирали их в свои руки, и некоторые записывали крепостными. Так, например, в Полотском уезде, в Заборье, более 300 семейств были прикреплены к имению графа Хрептовича, и едва только около 1818 года, по решению Сената, отпущены на волю. Адвокатом со стороны закрепленных был старообрядец, Витебский купец Акинф Алексеев Петров, человек, как все говорят, честный, добрый, скромный и благонамеренный. Родом он был из слободы Климовой, Черниговской губернии, из поповцев, а сделался беспоповцем по переходе в Витебск и по вступлении в супружеския связи с девицею беспоповкою Кумачовою. Прикрепление было причиною того, что раскольники не сидели уже долго на одной и той же земле, а старались переходить от одного помещика к другому, а больше всего старались занимать земли церковные и казенные, и селиться в городах и местечках, где панам уже неудобно было закреплять свободных людей по своему произволу.

От времени до времени, умножаясь в числе и составляя целые, отдельные по вероисповеданию, общества, раскольники в короткое время обзавелись молитвенными домами и начальниками церковного самоуправления.

Волков В., *Сведения о начале, распределении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии*, Витебск, 1866, 51–52.

76. МЕСТА СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ В ВКЛ. ИЗ "РЕЕСТРА, СОЧИНЕННОГО В ВОЛОСТНОЙ ОПИСНЫХ ГОСУДАРЕВЫХ РАСКОЛЬНИЧЕСКИХ СЛОБОД КОНТОРЕ, ПО РАЗВЕДЫВАНИЮ ЧРЕЗ ПРОЕЗЖАЮЩИХ ЗА ГРАНИЦУ В ПОЛЬСКУЮ ОБЛАСТЬ ИМЕЮЩИХ ТОРГОВОЙ ПРОМЫСЕЛ ОНЫХ ОПИСНЫХ СЛОБОД ОБЫВАТЕЛЕЙ <...>" (1760-Е)

Староства Гомельского в нижеписанных слободах: в слоб. Огородне 10 дв.[74], в Крупце 11, в Жгунской Буде 15, Дубовом логе 10, Горковичах старых и новых 10, Леонтьевой 6, Спасовой 30, Красной 12, Милче 20, Марьиной 60.

Во владении шляхтича Халецкого[75]: в слоб. Ветке 20, Тарасовке 60, Косицкой 20, Романовой 30, Путеевке и Сивенке 30.

В повете Речицком во владении шляхтича Огинского в нижеписанных четырех слободах живут все беглые ж великороссийские люди, а ходят в платье под видом малороссийских мужиков, как подданные польские: в слоб. Горы – 40, Осиновке – 25, Ракицкой – 30, Загорье – 30.

За шляхтичем Светловским в слоб. Акшинке 30.

Во владении ж вышеписанного шляхтича Огинского: в сл. Покотой 43, Будище 30, Фощни 15, Беляевке 40, Яцковщине 20, Избонище 20, Салмановке 15.

Во владении князя Радивила близ г. Невля[76]: в слоб. Городище 6, в дер. Озеровке 4.

В повете Бреславском во владении шляхтича Ильзяна[77]: в д. Загорьеве 13, Молявках 15, Коноваловщине 10, Спусках 18, Евтеришках 5, Питкуках 13, Черномордовой 5, Горушке 6, Пустошке 7, Глубошке 5, Черневой 3, Кропишках 7, Заскудье 12.

Во владении оного ж шляхтича Ильзяна в Лифляндии: в д. Вертолове 25, Тестечкове 20, в дер. Окре над озером Окрою в укруге 100, в д. Русколеве 8, Сварынце 7, Ковалевой 9, Лушках 6.

Бреславского ж повету во владении шляхтича Платыря: в д. Пантелишках 30 дв., Вышках 40, Брентелишках 20, Михайловой 20, Гравере 15, Рачинской 10, Кривнишках, Киривце 10.

Витебского повету во владении шляхтича Патея: в д. Голедчине 4, Подлазинках 2, Сарылевой 4.

Во владении вышеписанного шляхтича Огинского: в д. Рыжей 20, Фокиной 2, Даниловой 10, Желудово 6, Писаревой 8.

Во владении шляхтича Минкевича: в д. Дудкиной 8; Вороновой 4, Марковой 7, Запрудной 10.

Итого во всех вышеписанных слободах 1202 двора.

Лилеев М. И., *Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв.*, вып. I. Киев, 1895, 131–132.

77. СВЕДЕНИЯ О ЧИСЛЕННОСТИ РОССИЯН В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ. ИЗ ДОКЛАДНЫХ ЗАПИСОК В СЕНАТ НАДВОРНОГО СОВЕТНИКА А. СВЕЧИНА (1759–1760)

<...> Сколь много российских подданных бегом пришедших в Польше, Литве и такоже Лифляндии, Курляндии, а также близ наших границ обретается, то можно бы ими беглыми самую большую губернию населить[78].

<...> Беглых в Польше обретавших превеликое множество – не менее ныне до миллиона[79] простирается; из них по большей части все люди зажиточные и в рекруты очень годные и <...> к выезду их и поселению в Россию не так как иностранный народ с великим интересом вызывается.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, л. 2, 7–9.

78. СВЕДЕНИЯ О МНОГОЧИСЛЕННОСТИ РОССИЯН ЗА РУБЕЖОМ. ИЗ ПОКАЗАНИЙ ВЕТКОВСКИХ МОНАХОВ ФЕОДОСИЯ И ФИЛАРЕТА (1760)

Под владением разных многих польских шляхтичев в Княжестве Литовском много населено одними великороссийскими людьми и как они слышали, что только по реку Березину имеется слобод до 70. В других же местах польских по всей Великой Польше даже до границы Турецкой на Подоле и около Волощины[80]

весьма многое число слобод больших и малых населено одними же великороссийскими людьми. К тому же и в волошской земле весьма многое ж число поселилось слободами великороссийских же людей.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 53.

79. О ЧИСЛЕННОСТИ РОССИЯН ЗА РУБЕЖОМ. ИЗ СООБЩЕНИЯ ИМПЕРАТРИЦЕ ТОРОПЕЦКОГО КУПЦА СТАРОВЕРА М. ЯКОВЛЕВА (МАРТ 1762)

Великое множество еще от древних времен российских поданных в Польше и в Турецкой области от чрезмерного налогу обретается[81]. Всех не менее 1,5 млн. одного мужского пола, кроме семейств. В одной только Польше более миллиона находятся. В одном воеводстве Витебском до 30 тысяч душ купцов, многие великое богатство имеют.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 1491, л. 138–139.

80. ЧИСЛЕННОСТЬ РОССИЯН В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ПО ОЦЕНКАМ РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ. ОТРЫВОК ИЗ ДОКУМЕНТОВ, КАСАЮЩИХСЯ ПЕРВОГО РАЗДЕЛА РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (1772)

К сей сумме по справедливости причислить должно подушный сбор, на день хотя по пяти копеек с души, коих число простирается по крайней мере до 300000 человек по большей части подговоренных Российских подданных. Имена, родину и место настоящего в Польше пребывания сих беглецов можно предъявить теперь с величайшею подлинностию и с неоспоримыми доказательствами. До сего часа, несмотря на сильные и часто повторяемые требования, невозможно было выручить их ни добром, ни строгостию; ибо такое укрывающее беглецов дворянство, как скоро примечало, что они могут и должны быть от них назад взяты, отсылало их на то время далее в свои деревни, лежащая в Малой и Великой Польше. Из всего оного следует, что Россия от одной потери подговоренных у нее рабочих людей, не считая потери детей их, рождавшихся почти чрез целые сто лет, и не считая также на великую сумму унесенных беглецами от господ своих вещей и наличных денег, претерпела в 61 год убыток не менее 915 000 рублей.

"Бумаги, касающиеся первого раздела Польши (Из архива графа В. Н. Панина)", *Русский архив*, 1872, 89.

81. ЧИСЛЕННОСТЬ СТАРОВЕРОВ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ПО ДАННЫМ ПОЛЬСКОГО ИСТОРИКА Т. КОЖОНА

Раскольники, Великороссияне эмигранты, уходя от религиозного преследования собственном в крае, нашли приют в Литве и Руси. Их численность перед первым разделом превышала, вероятно, 100 тысяч человек. <Они> не отплатили

доброжелательностью избранной родине. На их помощь в 1794 г. рассчитывал граф Репнин[82].

Примечание. В 1825 г. *Przegląd dziejów polskich* насчитывал их в границах 1772 г. 180 тысяч[83], а в самой Минской губернии 50 тысяч <...>

Деление народонаселения Польши в 1791 г. по вероисповеданиям (приблизительное):

Католики римские	4 660 000 человек (53,3%)
Греко-униаты	2 600 000 человек (29,5%)
Дизуниаты[84]	300 000 человек (3,4%)
Протестанты	150 000 человек (1,7%)
Старозаконники[85]	900 000 человек (10,5 %)
Раскольники[86]	100 000 человек (1,1%)
Мусульмане	50 000 человек (0,6%)
Армяне	30 000 человек (0,5%)

Korzon T., *Wewnętrznie dzieje Polski za Stanislawa Augusta, 1764–1794*, t. 1, Kraków-Warszawa, 1897, 216, 320.

КОММЕНТАРИИ

64. Отношение королевской власти и Католической церкви к староверам. Расследование комиссии под руководством П. Полтьева (1690)

В конце XIX в. русский историк М. Лилеев писал о существовании этой грамоты П. Полтьева, выданной ветковским староверам (он же 1895, 121–122). Однако он использовал лишь сведения об этом документе из других старообрядческих источников первой половины XVIII в., а не сам его текст. В XX в. многие историки староверия, знакомые с работами Лилеева, не знали о том, что этот текст был опубликован в 1900 г. Д. Довгялло в малодоступном издании в Могилеве (см.: Iwaniec 1977; Короткая 1992; Jaroszewicz-Piereslawcew 1995; Гарбацкі 1999; Поташенко 1999).

Расследование П. Полтьева имеет особенное значение по двум причинам. Во-первых, Полтьев выступал в качестве судьи с полномочиями от римской курии и, несомненно, был сведущ в богословских вопросах. Во-вторых, в качестве участников к этому делу он привлек нескольких местных дворян, двух судебных приставов и, что особенно важно, *православного священника и католического ксендза. Расследование производилось* по четырем частям: о происхождении (народности), вере, жизни (нравственности) и количестве. Оно было завершено 18 февраля 1690 г. и 21 февраля того же года оказалось в городском суде Речицы.

Сверка текста перевода Д. Довгялло на русский язык с оригиналом документа на польском языке, опубликованном в *Сборнике статей "Могилевских Губернских Ведомостей"*, и дополнительный перевод фрагментов грамоты осуществлены Григорием Поташенко и Анджеем Пукшто.

[1] Польск. Piotr Michal Poltiew.

[2] *Е. К. В-ства* – здесь: Его Королевского Величества.

[3] Польск. Tomasz Krasinski.

[4] Польск. *pięczętarza* – видимо, канцелярии.

[5] *В-о К-а Л-о* – здесь: Великого княжества Литовского.

[6] *...propter publicum Actum...* – лат. "из-за общественных дел".

[7] *...ad locum loci...* – лат. "к нужному месту".

[8] *...de genere, fide, wita aut moribus et quantitate...* – лат. "о народности, вере, жизненном укладе и численности"; "wita" (лат. vīta) – так в тексте.

[9] Севеж (польск. Siewierz) – Д. Довгялло переводит это название как Северщина; видимо, речь идет о землях Новгорода-Северского.

[10] Довгялло предполагал, что название "филипповцы" (по-белорусски "пилипоны") появилось в последней четверти XVII в. Известно, однако, что филипповское согласие появилось в 1740-х гг. Оно было распространено исключительно среди беспоповцев. Поэтому столь раннее упоминание названия староверов "филипповцы" в Речицком повете Мстиславского воеводства ВкЛ скорее относилось к староверам в целом (об этом упоминали и сами старообрядцы-эмигранты на Халче (в Ветке и других деревнях) в конце XVII в.). Название "филипповцы" (по-другому "пилипоны"; польск. "filipowcy", "filiponi"; нем. "die Philipponen"), обозначающее староверов вообще и федосеевцев или поморцев в частности, бытовало на территории Речи Посполитой в течение всего XVIII и в начале XIX вв. (см. Iwaniec 1977, 67, 78–89; Jaroszewicz-Piereslawcew 1995, 13–31; Поташенко 1999, 75–92, 139–143), а в Германии – в XIX в. и в начале XX в. (см. Jaroszewicz-Piereslawcew 1995, 31–48).

[11] *Libros approbatos* – лат. "одобренные книги".

[12] Указание на первый вселенский собор в Никее (325).

[13] *...приступать к столу Господнему ...* – совершать евхаристическую трапезу.

[14] *wiaticum* (лат. *viaticum*) – "напутствие", т. е. евхаристия для больного, человека при смерти.

[15] *...secundum ritum grecum...* – лат. " <в каждой церкви> греческого обряда".

[16] *Русская религия* – православие; люди русской религии – православные.

[17] *...не касается de fide...* – не касается веры (лат.).

[18] *...de quantitate их...* – об их количестве (лат.).

[19] В сносках Довгялло перечисляет следующие деревни или слободы под Халчем: Ветка, Тарасовка, Марьина, Косицкая, Романова, Попсуевка, Дубовый Лог, Вылев, Була, Крупец и Городня. Эти старообрядческие поселения около Ветки возникли в конце XVII и первой половине XVIII вв. В конце XVII в. староверы поселились в родовом имении дворян Халецких Халча Речицкого повета. Одна из слобод – знаменитая Ветка – названа так по рукаву, отделяющемуся здесь от реки Сожа, и составляющему ее ветвь. Со временем эти поселения вокруг деревни Ветка разрослись, а их совокупность также стали называть Веткой.

[20] В сносках Д. Довгялло перечисляет такие деревни или слободы под Гомелем: Спасова слобода, Мильча, Красная, Костюшковичи.

[21] *Лоев* и *Холмеч* находились в Минской губернии.

[22] В сносках Д. Довгялло перечисляет такие деревни или слободы на Днепре: Добрянка, Грабовка и Нивки.

[23] *Завершив такое interrogatorias muneris mei...* – здесь: завершив такое расследование по своей обязанности.

[24] *...по законам de violatoribus public securitatis...* – по законам о нарушителях общественной безопасности.

[25] *pro Testimonio* – свидетельством (лат.).

[26] Это предложение написано по-белорусски.

[27] Это предложение написано по-белорусски.

[28] Довгялло указывает источник, откуда взят настоящий документ: Актовая книга Речицкого (Гомельского и Рогачевского) уездного суда № 4, л. 51–52.

65. Взгляды властей и дворян ВкЛ на эмиграцию россиян и их положение в Речи Посполитой в 1750-е гг. Отрывок из *Истории России с древнейших времен* С. Соловьева

Изучая внутреннюю и внешнюю политику России в XVIII в., С. Соловьев фрагментарно затронул вопрос о русских беглецах в Речи Посполитой, позволяющий раскрыть отношение польско-литовских властей и дворян Речи Посполитой к российским эмигрантам.

[29] Здесь: 15 июля 1754 г.

[30] Генрих *Гросс* – российский посол в Саксонии и при дворе Августа III в Варшаве, в 1764 г. назначен послом в Лондон.

[31] *...республики...* – здесь: Республики Обоих Народов, или Речи Посполитой.

[32] *...канцлер Чарторыйский...* – Фридрих Чарторыский, великий канцлер литовский с 1752 по 1775 гг.

[33] Польская Лифляндия – русское название Инфлянт (Латгалии), которые в 1569–1772 гг. принадлежали Речи Посполитой.

[34] *...забранных русскими полками в последнюю революцию 100 000 талеров...* – здесь, видимо, речь идет о передвижении российских войск по территории Речи Посполитой, в частности – по Инфлянтам, во время которого у ксендза было отнято 100 тысяч талеров, т. е. старинных немецких золотых или серебряных монет.

66. Великий канцлер Ф. Чарторыский о возврате русских беглых из Речи Посполитой (1754). Отрывок из *Истории России с древнейших времен* С. Соловьева

[35] Генрих *Гросс* – с 1754 по 1764 гг. российский посол при королевском дворе в Варшаве, см. комментарий 30.

[36] *...он внушал шляхте, что необходимо держаться России, которая одна в состоянии оказать помощь республике...* – хотя Ф. Чарторыский придерживался пророссийской ориентации в международной политике, он оставался государственным деятелем Речи Посполитой, а не слугой России.

[37] *...если б сам король согласился выдать такой универсал...* – в том же 1754 г. был издан королевский универсал, запрещающий дворянам Польши и Литвы принимать на поселение россиян. Кроме того, этот указ требовал разыскивать и выдавать тех "беглых своевольных людей", которые совершили кражи, разбои и грабежи в России и скрываются за рубежом.

67. Староверческий вопрос в международной политике середины 1750-х гг. Взгляд российского историка Е. Анисимова

Отрывок из книги российского историка высвечивает политизированное отношение прусских властей к староверческому вопросу в Восточной и Центральной Европе в середине XVIII в. В преддверии Семилетней войны прусской верхушке, вероятно, импонировали авантюристические предложения сибирского посадского И. Зубарева об освобождении Ивана Антоновича и бунте староверов против императрицы Елизаветы, которую некоторые из них называли "дочерью антихриста".

Для Е. Анисимова невероятная история с Зубаревым была лишь староверческим следом, сыгравшим важную роль в судьбе Ивана Антоновича и в развитии русско-прусских противоречий, но эпизодическим моментом в международных делах середины XVIII в. При этом современный русский историк почти беспристрастно рассказывает о староверах, хотя и называет их по старому "раскольниками".

В XIX в. известный русский историк С. Соловьев, рассказывая историю того же И. Зубарева, также называл староверов "раскольниками", но придерживался по отношению к ним иных взглядов. В *Истории России с древнейших времен* видим идеологизированный подход автора к староверию, где оно представлено в явно невыгодном свете: военно-политические планы Пруссии по отношению к староверам в России и Речи Посполитой наводят читателя на мысль о каком-то активном их соучастии против России и об "опасных" антироссийских взглядах самих староверов, особенно зарубежных (см. Соловьев 1998, 343–344).

[38] *Елизавета* Петровна – российская императрица с 1741 по 1761 гг.

[39] *Иван Антонович* – принц, племянник императрицы Елизаветы, один из претендентов на российский престол. Он был сыном Анны Леопольдовны и гольштинского герцога Карла Петра Ульриха, формального наследника российского престола.

[40] *...мы-де по их желанию будем писать к патриарху...* – имеется в виду константинопольский патриарх.

[41] *Тайная канцелярия* (Канцелярия тайных розыскных дел) ведала делами по политическим преступлениям (1718–1726, 1731–1762), затем Тайная экспедиция при Сенате (1762–1801).

[42] *Дело Лопухиных – Ботта* – это дело, начатое в 1743 г. в Тайной канцелярии, привлекло особое внимание императрицы Елизаветы. Даже по критериям XVIII в. заговора оппозиционной знати против императрицы не было. Была салонная болтовня женщин, обсуждавших политические новости в доме Лопухиных. Однако целенаправленный подбор материалов, производимый следователями, позволял говорить о разветвленном заговоре.

[43] Россия готовилась к войне с Пруссией, которая была объявлена 16 августа 1756 г. Затем в 1757–1761 гг. Россия приняла участие в Семилетней войне.

68. Социальное положение староверов во второй половине XVIII в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

В 1826–1827 гг. российская администрация осуществила перепись русских в Виленской губернии. Данные переписи хорошо отражают социальное положение и отчасти миграционные процессы среди староверов в ВкЛ в XVIII в., а также уточнить время появления русских староверов в разных поселениях Виленского и других воеводств ВкЛ.

Документ публикуется впервые.

[44] *Уволока* – крестьянский надел в Литве площадью в 21,38 га.

[45] *...задержан Коммиссиею...* – речь идет о комиссии по переписи русских людей в Виленской губернии.

[46] *Родился показатель в той же деревне Варпах...* – Е. М. Моравьев родился в деревне Варпы не ранее 1765 г. Он говорил, что его отец прибыл в ВкЛ и жил здесь "издревле". Таким образом, можно предположить, что в первой половине XVIII в. староверы могли поселиться в деревне Варпа.

[47] *ВГМ* – здесь и далее: Виленский губернский маршалка.

69. Иммиграция староверов из российской Лифляндии в ВкЛ и их социальное положение во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

Данные этого опроса позволяют уточнить, откуда прибыли русские староверы в ВкЛ, время их появления в деревне Римкай (начало 1780-х гг.), ставшей с тех пор важным духовным и хозяйственным центром староверов в крае, и старостве Светоречье (первая половина XVIII в.) Виленского воеводства ВкЛ.

Документ публикуется впервые.

[48] *...в деревне Ячунах...* – ныне местечко Яшунай Шальчининкского района Литвы.

[49] *...перешел и поселился в деревне Римках лет тому 44-й год...* – приблизительно в начале 1780-х гг. Логин Поляков вместе с десятками других русских переселенцев поселился в деревне Римкай.

[50] *...жительствовал в означенном старостве около 30 лет...* – это значит, что Л. Поляков родился и жил в старостве Свенторечье с начала 1750-х гг. по начало 1780-х гг. Староверы же жили в этом старостве в первой половине XVIII в.

[51] *ВГМ* – см. комментарий 47.

70. Иммиграция староверов из российской Лифляндии в ВкЛ и их социальное положение во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

Данные этого опроса свидетельствуют об иммиграции староверов из российской Лифляндии и их социальном положении в ВкЛ.

Документ публикуется впервые.

[52] В другом месте этого опроса он записан как Панкрашев.

[53] *...поселился в деревне Римках лет тому назад 44 с старшим сыном <...> и прочими 9-ю хозяевами, выходцами в Литву за Польского правительства из Российского Рижского дворца, и их семейством ...* – значит, в 1782 г. в Римки переселилось не менее 10 старообрядческих семей, а ранее в Литву из Лифляндии могло прийти гораздо больше староверов.

[54] Третий сын Елисея Панкрашонка (Панкрашева) Василий был пономарем Римковской старообрядческой общины и получил от нее землю.

71. Иммиграция староверов из российской Лифляндии и их социальное положение в ВкЛ во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

Документ публикуется впервые.

[55] В конце этого допроса он назван Яковым Федосеем Петровым.

[56] *Зашел в деревню Римки тому уже 44-й или 45-й год вместе с прочими рускими выходцами в Литву из Рижского дворца...* – в начале 1780-х гг. Ф. Петров прибыл в Римки из староства Светоречье Вилкомирского уезда ВкЛ, в котором он родился.

[57] +++ – Я. Петров был неграмотным, поэтому подписался здесь тремя крестами.

72. Староверческие поселения в ВкЛ (затем Ковенской губернии России). Данные русского исследователя начала XX в.

В начале XX в. поиски российской администрации более эффективных способов колонизации края способствовали изысканиям по истории поселения русских в Литве. В 1909 г. сотрудник канцелярии виленского генерал-губернатора, затем вице-губернатор А. Станкевич написал очерк о русских поселениях в Ковенской губернии, основанный на достаточно богатом архивном материале по колонизации края в XIX в . В книге излагается официальная версия истории взаимоотношений между Россией и Литвой и, в частности, присоединения большой части Речи Посполитой к России, сформулированная еще Екатериной II: возвращение "отторженного края" к державе Российской. При этом эмиграция русских староверов в Литву в XVIII в. трактуется как возрождение более тесной духовной и культурной (православие, русский язык, "русское" – этнически единое в этой версии, а не русское, белорусское и украинское – самосознание) связи между Москвой и "Литовской окрайной", существовавшей в XIV–XVI вв., и могущей послужить идеологической и политической задаче правительства по сплочению центра и литовской периферии в начале XX в.

[58] Речь идет о Люблинской (1569) и Брестской (1596) униях.

[59] *...дьячок Крестецкого Яма Феодосий Васильев...* – Подробнее о Ф. Васильеве, основателе федосеевского согласия, см. комментарии к док. 106.

[60] Подробнее о книге В. Волкова см. комментарии к док. 76.

[61] Упомянутые здесь селения существуют до настоящего времени: деревня *Римки* – ныне Римкай Йонавского р-на Литвы, *Видзы* – поселок в Браславском р-не Витебской области Белоруссии, *Дегути* – ныне деревня Дягучяй Зарасайского р-на Литвы и *Пущель* – деревня Гиряле Аникщяйского р-на Литвы.

[62] Тит Васильевич *Танаев* (ум. после 1851) – последний наставник Дегуцкой старообрядческой общины, закрытой царскими властями в 1840 г.

[63] Имение *Тыльтышки* – ныне Тильтишкес, Зарасайский р-н Литвы.

[64] *Аршин* – старая русская мера длины, равная 0,71 м.

[65] *Тит Антонович Танаев* (ум. 1819) – купец, меценат и духовный отец Дегуцкого прихода.

[66] *...последняя существовала в Видзах еще до 1800 года...* – в 1764 г. в Видзах был основан староверческий храм.

[67] *...не моложе временем возникновения и родная его деревня...* – из других источников известно, что в начале 1780-х гг. в деревне Римки поселились около десяти семей староверов. С этого времени и до 1830-х гг. старообрядческое население в деревне увеличилось.

73. Постановление чрезвычайного Варшавского сейма о разрешении горожанам и иностранцам приобретать наследственные земли и владения (1775)

В Речи Посполитой горожане и крестьяне не имели права собственности на землю. Однако в 1775 г. Сейм разрешил людям городского сословия, свободным крестьянам (исключая евреев и крепостных крестьян) и иностранцам в Речи Посполитой приобретать

землю, деревни и другое недвижимое имущество в собственность. С тех пор этим правом могли воспользоваться и вновь прибывающие в страну российские эмигранты. Экономическая политика Сеймов в 1770-х и 1780-х гг. проводилась в основном в духе меркантилизма. Но в политике польско-литовского правительства не было видно настойчивого осуществления широкой и четкой экономической программы. Некоторые постановления остались лишь на бумаге, а многие вследствии слабости государственного аппарата выполнялись неполно (История Польши 1954, т. 1, 324–327).

[68] *...в Вел. кн. Лит. ...* – в Великом княжестве Литовском.

74. Отношение дворян ВкЛ к российским переселенцам и их социальное положение (1780–1790-е). Взгляд русского историка

Изучая переселение россиян в Речь Посполитую, И. Рябинин использовал интересный и важный источник – письма управляющего белорусскими имениями канцлера ВкЛ И. Хрептовича. В них отразились критические замечания польских дворян в адрес изменчивой и обременительной социальной политики российских властей, послужившей, с точки зрения местных дворян, одной из главных причин эмиграции русских в Речь Посполитую. Кроме того, эти документы раскрывают механизм осуществления (и игнорирования) настоятельных требований российской стороны возвращать русских беглецов из Речи Посполитой, а также отношение польских дворян и властей ВкЛ к русским переселенцам. Письма И. Омульского позволяют судить о социальном положении эмигрантов в стране.

[69] Игнатий *Омульский* – оршанский подстароста и управляющий белорусскими имениями последнего канцлера ВкЛ И. Хрептовича.

[70] Иван Андреевич *Остерман* (1725–1811) – граф, государственный деятель; занимал дипломатические должности в Париже и Стокгольме, где имел большое влияние на короля Густава III. В 1774 г. назначен сенатором и с 1783 г. состоял во главе иностранной коллегии России.

[71] Иоахим *Хрептович* – канцлер ВкЛ и владелец белорусских имений, граничащих с Россией, в которых проживало немало русских эмигрантов.

75. Социально-правовое положение старообрядцев в Великом княжестве Литовском. Сведения из Витебской губернии, полученные в 1860-х гг. православным священником В. Волковым

В середине XIX в. православный священник В. Волков, небеспристрастный по отношению к староверам и литовским дворянам, собрал интересный материал, позволяющий прояснить социальное положение староверов эмигрантов на Витебщине в XVIII в. Немало сведений он подчерпнул из рассказов местных староверов.

[72] *Бегство раскольников...* – В XVII–XIX вв. гражданские и церковные власти, а также многие исследователи в России староверов обычно называли раскольниками. Это название имело пренебрежительный оттенок.

[73] *Бегство ... в Польшу...* – речь идет о переселении старообрядцев на территорию Речи Посполитой во второй половине XVII и XVIII вв.

76. Места староверческих поселений в ВкЛ. Из "Реестра, сочиненного в волостной описных государевых раскольнических слобод конторе, по разведыванию чрез проезжающих за границу в Польскую область имеющих торговой промысел оных описных слобод обывателей <...>" (1760-е)

В 1760-е гг. российские власти имели некоторое представление о расселении староверов в Речи Посполитой, особенно в восточной и отчасти центральной части ВкЛ. Об этом свидетельствует данный перечень старообрядческих поселений в ВкЛ, созданный российскими чиновниками, видимо, перед второй ветковской "выгонкой" 1764 г. Уже к

началу XVIII в. на границе Речи Посполитой и России образовалась многолюдная старообрядческая провинция с духовным центром в слободе Ветка. В 1730-х гг. – перед первой "выгонкой" в 1735 г. – старообрядческое население Ветковских слобод достигло 40 тысяч. Владельческие земли, на которых расселились староверы, входили в состав Речицкого повета Минского воеводства ВкЛ. Российским властям было известно о проживании староверов в Витебском и Виленском воеводстве, Лифляндии.

Следует отметить, что количество старообрядческих дворов в Браславском повете Виленского воеводства ВкЛ и Лифляндии составляет более трети – 429 дворов – от общей численности указанных в этом реестре. В этом регионе проживали исключительно староверы-беспоповцы.

[74] *...в слоб. Огородне 10 дв. ...* – здесь: в слободе Огородне – 10 дворов.

[75] *Во владении шляхтича Халецкого...* – крупнейшими землевладельцами в Речицком повете с XV в. были Халецкие. С 1709 г. Михаил Казимирович Халецкий был мозырским старостой и обозным ВкЛ. Казимир Халецкий – полковник, посол, речицкий маршалок с 1765 г. Ян Казимирович Халецкий – речицкий стражник с 1765 г., речицкий ловчий с 1770 г., камергер короля Станислава Понятовского с 1778 г. и владелец родового имения Хальча в 1795 г.

[76] *...близ г. Невля...* – около города Невеля в Витебском воеводстве ВкЛ.

[77] *В повете Бреславском во владении шляхтича Ильзяна...* – вероятно, помещика Гильзена, имевшего владения и в Лифляндии. Известно, что в 1720-х гг. русские эмигранты жили на землях помещика Ежи Гильзена, мариенгаузского старосты (Иустинов 1910, ноябрь, 483–484; Iwaniec 1977, 64).

77. Сведения о численности россиян в Речи Посполитой. Из докладных записок в Сенат надворного советника А. Свечина (1759–1760)

В исторической литературе приводятся разные сведения о численности староверов в Речи Посполитой. Данные современников и исследователей о численности россиян в Речи Посполитой основаны не на статистике, а на более или менее аргументированном мнении официальных и частных наблюдателей. Поэтому эти данные не совпадают и иногда различаются от 3 до 10 раз (см. док. 79–82).

Как бы то ни было, значительный и постоянный прирост русского населения в Речи Посполитой в XVIII в. несомненен. Современники и исследователи эмиграции русских в разные десятилетия XVIII в. писали о десятках, а иногда сотнях тысяч переселенцев в Речь Посполитую (см. Рябинин 1911, 17; Грицкевич 1991, 59; СИРИО 1870, т. 14, 420). Надо полагать, что эти данные являются более достоверными. До 1772 г. на территории Речи Посполитой могло проживать 100–180 тысяч староверов. К 1791 г. на территории страны после первого раздела могло быть приблизительно 100–180 тысяч староверов, или 1,1–2 % от всех 8,79 млн. жителей страны.

[78] По долгу службы Агей Свечин много путешествовал, закупая за рубежом провиант и оружие. Из личных наблюдений, а также из разговоров с местными дворянами и чиновниками он делал вывод о численности россиян за рубежом.

[79] В мае 1760 г. А. Свечин передавал в Санкт-Петербург сведения о численности русской эмиграции, выражая свое впечатление конкретной и внушительной цифрой.

78. Сведения о многочисленности россиян в за рубежом. Из показаний ветковских монахов Феодосия и Филарета (1760)

В 1760 г. ветковские монахи Феодосий и Филарет переселились из Речи Посполитой в Стародубье. Свои сведения о численности россиян за рубежом они изложили в Киевской губернской канцелярии.

[80] *Волощина* – Валахия.

79. О численности россиян за рубежом. Из сообщения императрице торопецкого купца старовера М. Яковлева (март 1762)

В 1762 г. выходец из Речи Посполитой торопецкий купец-старовер Мирон Яковлев доносил в Сенат, что русских "не менее 1,5 млн. одного мужского пола (!), кроме семейств <...> в Польше и Турецкой области", а "в одной только Польше более миллиона находятся". Несмотря на то, что к середине XVIII в. размах русской эмиграции действительно был велик, это явное преувеличение.

[81] М. Яковлев здесь указал на одну из важных причин эмиграции россиян.

80. Численность россиян в Речи Посполитой по оценкам российских властей. Отрывок из документов, касающихся первого раздела Речи Посполитой (1772)

Стремясь обосновать первый раздел Речи Посполитой, кроме территориальных, имущественными претензиями, Россия обвиняла Польшу и Литву в своих финансовых потерях, которые она понесла за шестьдесят один год в результате захвата польско-литовскими дворянами "земель издревле собственно России принадлежащих", т. е. территория в 1330 квадратных верст от устья Двины до местечка Стойка, расположившегося несколько южнее Киева, и 11 городов (Ртищев, Канев, Черкасы и др.), занятых в 1711 г. Кроме того, российская сторона обвиняла Польшу и Литву в своих финансовых потерях, которые она якобы понесла от родившихся в стране и эмигрировавших заграницу российских подданных, не плативших подушной подати.

81. Численность староверов в Речи Посполитой по данным польского историка Т. Кожона

Согласно Т. Кожону, в 1791 г. на территории Речи Посполитой после первого раздела было приблизительно 100 тысяч староверов (Korzon 1897, 320). Польский историк В. Вельхорски считает, что в ВкЛ в конце XVIII в. было около 140 тысяч староверов (Wielhorski 1953, 221).

[82] <Они> *не отплатили доброжелательностью избранной родине. На их помощь в 1794 г. рассчитывал граф Репнин.* – В своем исследовании Т. Кожон не привел убедительных аргументов, подтверждающих недоброжелательность староверов к Речи Посполитой. Он указал лишь на расчеты российских властей в отношении бывших российских подданных во время войны между Россией и Речи Посполитой в 1790-х гг. (мнение Н. Репнина о староверах см. док. 46). Однако временные намерения российских властей не могут быть достаточным подтверждением нелояльности всех или большинства русскихэмигрантов, особенно староверов, которые к тому времени имели почти 150-летний опыт очень непростых отношений с царской властью. Во всяком случае, необходим анализ политических взглядов русскихстароверов, учитывающий возможное наличие разных мнений в самом староверии.

[83] *...насчитывал их в границах 1772 г. 180 тысяч...* – насчитывал староверов в границах Речи Посполитой 1772 г. 180 тысяч человек.

[84] *Дизуниаты* – т. е. православные Речи Посполитой.

[85] *Старозаконники* – т. е. иудеи.

[86] *Раскольники* – т. е. староверы всех согласий.

IV. ПОД ВЛАСТЬЮ РОССИЙСКИХ ЦАРЕЙ: СТАРОВЕРЫ В ЛИТОВСКОЙ (ВИЛЕНСКОЙ) ГУБЕРНИИ В 1795–1825 ГГ.

ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРОВЕРАМ ПРИ ПАВЛЕ I И АЛЕКСАНДРЕ I

После третьего раздела Речи Посполитой на ее землях, отошедших к России, было введено новое административное деление. Так вместо бывшего Виленского воеводства возникла Литовская (с 1801 г. Литовско-Виленская или Виленская) губерния[1]. Период относительной религиозной свободы для староверов в Речи Посполитой с падением этого государства закончился. Религиозное, социальное и юридическое положение местных староверов снова стало зависеть от строгих российских законов и политики царских властей. Впрочем, указ Павла I от 23 февраля 1799 г. никак не повлиял на положения людей разных сословий в Литовской губернии (Афанасьев 1861, 71).

Павел I и его правительство в отношении староверов в России проводили двойственную политику. "Вольнодумство касается токмо до единой веры, но не до правительства" – эта формула 24 мая 1800 г. завершала небольшое дело Тайной экспедиции "О вольнодумцах, в Москве находящихся" и считалась достаточной для снисхождения к "вольнодумцам" (Эйдельман 1988, 389). На фоне прошлых, главным образом, до Екатерины II, а также будущих гонений при Николае I подобный взгляд на вещи был немалой уступкой довольно активной части крестьян, купцов, мещан: лишь бы подчинялись и находились под контролем императорской власти. Это было продолжение "просвещенных послаблений"

[1] Виленская губерния была образована в 1795 г. после третьего раздела Речи Посполитой и присоединения к Российской империи литовских и западно-белорусских земель. В 1797 г. в ходе административно-территориальных реформ Павла I Виленская губерния слита со Слонимской губернией в Литовскую губернию (с 19 уездами; см. ПСЗ 1830, т. 24, № 17 788), которая в 1801 г. разделена на Гродненскую губернию и Виленскую губернию (до 1840 г. называвшаяся Литовско-Виленская губерния; см.: ПСЗ 1830, т. 26, № 20 004; Военно-дорожная карта 1829; Maksimaitienė 1991, 100–101). В 1796 г. Виленская губерния была разделена на 11 уездов: Браславский (затем Ново-Александровский), Виленский, Вилкомирский, Завилейский (затем Свенцянский), Ковенский, Ошмянский, Россиенский, Тельшевский, Трокский, Упитский (затем Поневежский) и Шавельский (Энциклопедический словарь 1892, т. 6, 322; так же см.: Lietuvos TSR istorija 1957, 376; Ochmanski 1982, 192). После образования в 1843 г. Ковенской губернии в составе Виленской губернии остались: Виленский, Ошмянский, Свенцянский (Завилейский) и Трокский уезды, а также переданные из Гродненской губернии Лидский и из Минской – Вилейкский и Дисненский уезды.

по отношению к староверам, начавшихся в последние десятилетия правления Екатерины II. Сказывалось и сравнительно скромное место, уделяемое официальному православию в системе Павла: император стремился к осуществлению теократической идеи, в которой больше акцентировался "theos", чем "kratos".

Определенную веротерпимость и склонность к надконфессиональности Павла I отметил польский историк К. Валишевский:

> Павел посетил главу петербургских раскольников, Милова <поповца – *Г. П.* >, и пригласил его вместе с его единоверцами присутствовать на литургии, отслуженной в дворцовой церкви. По окончании богослужения он принимал этих странных гостей в своем кабинете, продержал их там несколько часов, расспрашивал о впечатлении, произведенном на них богослужением, и о различии в обрядах. Он испросил благословения у Милова и кончил тем, что предложил ему служить по-своему в этой самой церкви (он же 1914, 168–169).

За все время екатерининского царствования правила единоверия так и не успели составить, хотя двумя своими указами императрица разрешила епархиальным архиереям поставлять староверам священников. В августе 1785 г. наместнику Новороссии князю Г. Потемкину было разрешено на этих условиях поселить староверов в Таврической губернии. В 1790-х гг. приходы "согласников" (так называли староверов-поповцев, согласившихся принять священников от синодальной Церкви) возникли в Казанской, Нижегородской, Воронежской (в Подонье) епархиях и в Петербурге. Вскоре после смерти Екатерины II – еще до известных "Правил единоверия" – указ Павла I от 12 марта 1798 г. дозволял Синоду в Нижегородской епархии создавать такие приходы без особого доклада императору, но уже говорил о дальнейшем "общем распоряжении" (ПСЗ, т. 25, № 18428). При этом иметь таких священников разрешалось староверам других епархий.

В 1799 г. часть московских поповцев Рогожской общины изъявила желание принять "законных" священников. В шестнадцати пунктах ими были указаны подробные условия для воссоединения с синодальной Церковью. Эти условия были рассмотрены Московским митрополитом Платоном, с учетом его замечаний одобрены Синодом и утверждены Павлом I 27 октября 1800 г. (Старообрядчество 1996, 95; Смирнов 1994, 164–165). При этом староверы, вступающие в союз с синодальной Церковью, назывались единоверцами, а их церкви – единоверческими. Как известно, проект этот не понравился большинству староверов и вскоре вызвал новую волну насильственного внедрения единоверческих попов и отчаянного сопротивления старообрядцев (Варадинов 1863, 285–288). Единоверие, по словам старообрядческого исследователя И. Кириллова, – это "совсем неостроумно придуманная уния".

Вместе с тем в религиозных вопросах заметна противоречивость "разрешения – запрета", заложенная в самой системе Павла и усиленная некоторыми чертами его личности. (Согласно Н. Карамзину, в России были два тирана – Иван IV и Павел I). В "иноверии" староверов Павел видел элементы крамолы и действовал соответственно: стоило лишь староверам более смело выразить свои

требования, они сразу получали решительный отпор. Как только пять тысяч староверов, не давших себя увещать вятскому епископу, заявили, что "ныне в чем стоим, в том и стоять будем даже до смерти", сразу вмешался Сенат, а не Синод, как можно было ожидать, и было признано необходимым принять административные меры для подавления "бунта" (Русское православие 1989, 317).

В последние месяцы царствования Павла I репрессии против староверов были явно заметнее, чем льготы. В частности, на Неве считали особенно опасными староверов, бежавших на Дон. В 1800 г. в Черкасск со специальными полномочиями отправился генерал-майор князь В. Горчаков, который вскоре информировал царя о положении на Дону и о "необходимых строгостях" в отношении староверов. К концу царствования, по воспоминаниям чиновника при генерал-прокуроре П. Обольянинове, Павел "занялся делами церковными, преследовал раскольников, разбирая основания их секты, многих брали в Тайную канцелярию, брили им бороды, били и отправляли на поселение" (Эйдельман 1988, 391). Другой случай "самодурства" Павла I: за какое-то незначительное нарушение правил царь приказал уничтожить все строения федосеевской Преображенской общины в Москве. Лишь его насильственная смерть помешала осуществить этот приказ (Старообрядчество 1996, 212). Таким образом, при Павле чередовались две разные линии правительственной политики в отношении староверов: более гибкая прагматическая и агрессивная. Однако в конце его пятилетнего правления вторая линия стала преобладать.

Около двадцати лет правления Александра I прошли под знаком веротерпимости в отношении религиозной жизни староверов. Но в начале 1820-х гг. появились более последовательные распоряжения, ограничивающие веротерпимость и стесняющие права староверов.

В начале своего правления, в указе от 2 февраля 1803 г., Александр I выразил общую концепцию отношения к "раскольникам" (староверам, духоборцам и др.):

> Не делая насилия совести и не входя в розыскание внутреннего исповедания веры, не допускать однакож никаких внешних оказательств отступления от Церкви и строго воспрещать всякие в сем соблазны не в виде ересей, но как нарушение общего благочиния и порядка (см. док. 82).

Несмотря на то, что программа Александра I не вполне совпадала с современными представлениями о свободе совести, все же в этом отношении она была неизмеримо выше взглядов его предшественников. В ней не было наказуемости и гражданского преследования за одну лишь принадлежность к староверию, не было насилия над совестью или принудительного увещевания об обращении, не было поиска признаков отступничества от правоверия официальной Церкви. Этот указ был шагом вперед в истории развития в России веротерпимости. Поскольку конкретный план введения веротерпимости не был продуман императором, то это заявление было лишь мнением царя и чрезвычайно не вязалось ни со всем строем общества, в котором миллионы крепостных нуждались в свободе, ни с формой государственности, при которой вся власть была сосредоточена в

руках императора, опиравшегося на бюрократический аппарат, войска и отчасти на дворянское сословие.

Либеральная, на первый взгляд, программа открыла широкий простор для негласного кормления чиновников. "Необразованное, тупое чиновничество, – писал по этому поводу *Вестник Европы* за 1880 г., – разумеется, не смогло понять значения слов Александра и из своекорыстных видов повсюду искало оказательств, прицепляя их к любому явлению обыденной жизни раскольников" (там же 1880, кн. 4, апрель, 523). Это совершенно парализовало и уничтожало благие намерения императора. В некоторых проявлениях староверия и в предоставлении ему прав по отправлению богослужения светские власти видели "соблазн" и нарушение общественного порядка, поэтому в отдельных распоряжениях правительства не хватало последовательности и продуманности.

В начале XIX в. старообрядческие дела перешли в ведение Министерства внутренних дел, которое было образовано в числе первых восьми министерств манифестом 8 сентября 1802 г. В 1810 г. из Министерства внутренних дел выделилось Министерство полиции, в компетенцию которого входили и староверческие дела, а когда в 1819 г. оно снова влилось в состав Министерства внутренних дел, туда же перешли и все его дела (Варадинов 1863, 56).

Притеснения и ограничения по отношению к староверию правительство считало совершенно неприличным для христианского государства, противным учению Спасителя и вредным, потому что любые жестокости "не убеждают никогда, но паче ожесточают". Единственно целесообразным средством против всех отделившихся от синодальной Церкви оно признавало теперь одно вразумление и наставление на путь истинный "духовными особами", притом без навязчивости, без споров и принуждений, но с кротостью, терпением и усердным настоянием (Плотников 1911, 179). Так на запрос малороссийского генерал-губернатора, как поступать со старообрядческими священниками, проживающими в разных слободах губернии, – из Министерства внутренних дел в июне 1803 г. сообщалось, что, согласно указанию царя, "изгнание таковых священников из волостей могло бы более ожесточить раскольников в их суеверии, лишить их способов крещения и погребения мертвых, то и должно терпеть оных, смотря на них, так сказать, сквозь пальцы, и не подавая однако же им явного вида покровительства" (Собрание постановлений 1863, 21–22). В то же время правительство приказывало вести строгий полицейский надзор за староверами, "не допускать никаких внешних оказательств отступления от Церкви и строго воспрещать всякие в сем соблазны, не в виде ереси, но как нарушение общего благочиния и порядка" (Плотников 1911, 180). Тем не менее, в большинстве случаев снисходительное отношение правительства доходило до явного покровительства.

Синодальный историк староверия К. Плотников писал о положении староверов в начале XIX в.:

> В это время почти у всех толков были устроены общинные часовни с богадельнями и монастыри даже в столицах, особенно в Москве. Столичные общины вскоре

стали во главе иногородних и сделались центрами, в которых и сосредоточилась жизнь раскола. Раскол высоко поднял голову <...> (он же 1911, 181).

15 мая 1809 г. Александр I утвердил "Устав Богаделенного дома на Преображенском кладбище". Преображенская община являлась тогда крупным центром федосеевцев России, которая к 1825 г. имела до 12 тысяч прихожан и 2 тысяч призреваемых (Старообрядчество 1996, 222). В 1823 г. в поповской общине на Рогожском кладбище в Москве – целом поселке с двумя храмами и богадельным домом – было 990 прихожан (Прозоров 1933, 107). Тогда процветал и другой центр поповцев – Иргиз в Саратовской губернии. В 1810-х гг. начала возрождаться Рижская федосеевская община (основана в 1760). После 1812 г. был зарегистрирован устав Рижской старообрядческой богадельни, отстроены два храма, открыта больница, сиротский дом, школа для мальчиков (Пашинин 1990, 35).

Пользуясь покровительством, староверы прямо или косвенно нарушали стеснительные для них постановления, например, указы от 1768 и 1776 гг. о запрещении строить церкви и часовни и вешать колокола (Собрание постановлений 1863, 4–5). Так только в Виленской губернии в первой четверти XIX в. староверы соорудили не менее семи молитвенных домов (см. док. 113).

Внешняя сторона религиозной жизни русского общества в начале XIX в. представляла собой невиданную прежде картину. Это был парад интерконфессионального христианства (Н. Бердяев). Страна была охвачена сетью разрешенных законом масонских лож. Наряду со староверием, чрезвычайно оживилась деятельность различных религиозных групп и сект, в частности, скопцов, духоборцев, хлыстов – к ним тянулся бедный и зажиточный городской люд, купцы, а иногда и дворяне (большей частью офицеры). Близкая к хлыстовству секта Е. Татариновой привлекла многих представителей высшего общества. Ей покровительствовал император Александр I, ее "радения" посещал князь А. Голицын. В 1812 г. в Петербурге возникло Библейское общество во главе с обер-прокурором Синода князем А. Голицыным. Религиозная политика правительства Александра I и религиозные движения российского общества, точнее его высших слоев, и их мистическая направленность внецерковного характера была близка волне мистической настроенности, охватившей Западную и Центральную Европу в конце XVIII и начале XIX вв. В истории религиозно-духовной культуры это время обозначено как эпоха "Александровского мистицизма" (Худушина 1995, гл. IV; также см. Флоровский 1990, 128–153).

Александру I одинаково претили как откровенно-прагматическое отношение к религии, так и патриархально-консервативная церковность. Царь, очевидно, не надеясь на возможность обновления синодальной Церкви, предпочел веру, причем видел в христианстве его универсальное значение, "нечто более важное, чем все вероисповедные различия" (поиск единой истины). Видимо, в этом истоки признания русским императором принципа свободы совести. Александр I писал о духоборцах: "Их учение вредно и опасно: но я не хочу порабощать совесть" (Николай Михайлович 1912, 197).

В то же время он исходил из того, что "безверие – величайшее зло", тогда как веротерпимость – залог управляемости подданными. В этом сказался не столько прагматизм царя, напротив, он стремился к обновлению (даже возрождению) веры и всеохватной сакрализации общественной и государственной жизни, что отразилось наиболее ярко в религиозной политике внутри страны (несмотря на некоторые ограничения в последние годы правления) и в политике Священного союза на международной арене. После 1812 г. Александра I занимал, прежде всего, поиск духа, общего для всех направлений христианства. По наблюдению А. Пыпина, "за границей Александр разделяет свои религиозные мечтания с королем прусским; он посещает в Силезии общины моравских братьев, которые поразили его внешним благоустройством быта и характером своей религиозности, в Бадене он беседовал с Юнгом Штиллингом, в Лондоне он оказывал большую благосклонность к квакерам, выражал сочувствие депутации Британского библейского общества" (цит. по: Худушина 1995, 167–168; см. Нечипоренко 1997–1998). Александр I не раз встречался со староверами в России, иногда жертвовал в пользу их монастырей. В 1813 г. на обратном пути из Парижа в Санкт-Петербург император остановился в деревне Королишки Вилкомирского уезда (ныне Молетский р-н Литвы), где был встречен местными жителями, и посетил местный федосеевский храм (см. док. 83).

Тем не менее, с 1817 г. отношение правительства к староверию становилось более строгим. Синод восстал против практики разрешения строительства старообрядческих церквей и монастырей, так как к нему со всех концов России начали поступать заявления об увеличении числа обращенных в староверие. Современники и затем историки замечали, что староверие в это время окрепло материально, приобрело влияние на всю администрацию, пользовалось во всех отношениях бóльшими возможностями и бóльшею свободою, чем все остальные закрепощенные люди. Староверие в правительственных кругах начало считаться уже не сотнями тысяч, а миллионами (Вестник Европы 1880, кн. 4, 526). Члены Синода настоятельно требовали от обер-прокурора князя Голицына, чтобы он доложил об этом царю и уяснил, на какой основе синодальная Церковь считает возможным объединение и где пределы общественного богослужения. Действительно, император увидел, что староверие и разные секты растут, а присоединяющихся к единоверию почти не стало. Поэтому дальнейшее развитие веротерпимости было приостановлено.

Начальникам губерний, следовавшим царю и дававшим разрешения на постройку староверческих церквей и монастырей, впредь было запрещено давать разрешения по делам, принадлежащим к духовному ведомству (по поводу постройки старообрядческой церкви в Вольске с разрешения саратовского губернатора). В 1817 г. царь сделал выговор саратовскому и малороссийскому губернаторам за невнимательное отношение к противозаконной постройке старообрядческой обители и часовен в Чугуеве и Боровске, а главу на чугуевской часовне было постановлено уничтожить. После 1783 г. в официальных доку-

ментах редко употребляемое слово "раскольник" с 1820 г. использовалось уже почти постоянно.

В 1820 г. право староверов быть избранными на общественные должности по купеческим и мещанским сословиям, предоставленное еще Екатериной II в 1785 г., было ограничено: староверы могли быть избраны только в том случае, если число православных и единоверцев было ограничено; беспоповцы, не молящиеся за царя и не приемлющие брака, лишены были права быть избранными; другие беспоповцы допускались лишь с разрешения Министерства внутренних дел (Смирнов 1895, 198). В меньшей степени это затронуло староверов Виленской губернии, в городах которой они составляли незначительную часть населения и где господствовали поляки и отчасти литовцы; евреи составляли особое сословие горожан и имели свои учреждения самоуправления (кагалы).

Кроме того, в 1820 г. ввиду "беспорядков", происшедших в петербургской Волковской общине и Дерптском уезде Лифляндской губернии, особое внимание царя и Министерства внутренних дел обратило на себя федосеевское общество (см. док. 84). Правительство в циркулярах начальникам губерний указывало обращать внимание на "все то, что в действиях раскольников Федосеевской секты заключаться может противузаконного". Вместе с тем, опасаясь, что некоторые строгие меры воспримутся староверами как гонения, правительство напомнило им общее правило: староверы не преследуются за религиозные мнения и обряды, впрочем, "без всякого публичного оказательства учения и богослужения"; цель правительства состоит в том, чтобы "ввести порядок и истребить злоупотребление, противное законам и всем нравственным отношением" (Варадинов 1863, 123).

Отношение правительства к религиозной стороне жизни староверов стало носить менее определенный характер. Указ Александра I под названием "Правила о попах и молитвенных домах" от 26 марта 1822 г. позволял поповцам принимать беглых священников, не разрешал закрывать старообрядческие церкви, молитвенные дома и часовни, построенные до 1817 г., но в то же время запрещал строить новые храмы (Смирнов 1895, 198). Однако, несмотря на указ, все поповские церкви Рогожской общины в Москве были временно опечатаны, а в 1823 г. ограничения затронули и федосеевскую Преображенскую общину.

Характерный эпизод, отражающий ужесточение правительственной политики, произошел в Вене. В 1822 г., накануне Веронского конгресса, Александр I на встрече с квакером Алленом высказал мысль, что, если сектанты нападают на государственную религию, власть имеет право вмешаться в это дело. Аллен же решительно отрицал право вмешиваться в религиозные споры (Чулков 1991, 142).

За вторичное уклонение в "раскол" указом 1824 г. предусматривалось отдавать в рекруты, мужчин же, непригодных к воинской службе, и женщин ссылать в Сибирь. В то же время перешедшие из "раскола" в православие, после подтверждения архиерея о действительности перехода, могли переселиться из мест ссылки в любое другое (Смирнов 1895, 198).

В последние годы правления Александра I, с усилением влияния на прави-

тельство православной партии, изменилась структура государственных учреждений, ведающих делами староверов. В 1824 г. был учрежден Секретный комитет о "раскольниках и отступниках от православия", во главе которого стоял митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Ершова 1998, 25). Предполагалось, что его предназначение состоит в координации действий различных учреждений по делам староверов. Наконец, 14 марта 1825 г. в Петербурге был учрежден еще один особый Совещательный комитет по делам о "раскольниках". В него вошли петербургский митрополит Серафим и киевский митрополит Евгений (председатель), управляющий Министерством внутренних дел А. Аракчеев и министр народного просвещения адмирал А. Шишков (Извлечения из распоряжений, 5; Энциклопедический словарь 1899, т. 26, 298). В том же году подобный комитет был создан в Москве и затем во многих губерниях империи. При этом четких задач и определенных полномочий они не имели. Главная их цель формулировалась очень расплывчато: "Дать решениям сего рода более взаимной одного другим сообразности и точности, чтобы при соблюдении безвредной терминологии, по возможности направить их к сближению с церковью" (цит. по: Ершова 1998, 25). Эти комитеты, расследовавшие дела о староверах, выносили приговоры, т. е. взяли на себя и функцию полицейского надзора и судебные полномочия. Таким образом, дела староверов были не только засекречены и скрыты от общественности, но и принимающие по этим вопросам решения учреждения необоснованно расширили свои права. Следовательно, правомочность их постановлений была также сомнительной.

Спустя год на российский престол взошел император Николай I. Старообрядческие общества, как и мистические секты, прожив несколько десятилетий в условиях относительной свободы совести, надолго, до конца XIX в., ушли в подполье.

ГЕОГРАФИЯ СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ, ИХ МИГРАЦИЯ И ЧИСЛЕННОСТЬ

В первой четверти XIX в. староверы проживали в десяти из одиннадцати уездов Виленской губернии. Большинство их жило в восьми уездах восточной и центральной части губернии: Браславском (затем Ново-Александровском, 3,1–6 тысяч человек), Ошмянском (1–3 тысячи человек), Упитском (затем Поневежском, 1–2 тысячи человек), Вилкомирском (5,4–10 тысяч человек), Ковенском (2,4–5 тысяч человек), Свенцянском (приблизительно 1–2 тысяч человек), Трокском (1,3–3 тысячи человек) и Виленском (3–6 тысяч человек). Тогда староверческие поселения появились еще в двух уездах – Россиенском (приблизительно 43–100 человек) и Шавельском (приблизительно 318–500 человек). Сведений о староверах в Тельшевском уезде не имеется.

По нашим подсчетам, опирающимся на данные официальной переписи русских в Виленской губернии в 1826–1827 гг., староверы составляли 80–85% среди 21 527 русских в Виленской губернии, учтенных особой комиссией (LVIA,

f. 752, ap. 1, b. 1–133). Эти данные о русских являются неполными и явно заниженными. В 1820-х гг. в Виленской губернии могло проживать 35–40 тысяч староверов.

В первой четверти XIX в. в Виленской губернии, как и на бывших землях Инфлянт, Курляндии и Сувалкско-Сейненского региона Польского королевства, продолжалось формирование русского населения. Архивные данные свидетельствуют, что в этот период десятки и сотни староверов ежегодно с разрешения властей, помещиков или по своей инициативе (иногда нелегально) переселялись как из одного уезда Виленской губернии в другой (см.: док. 92, 93, 95, 97), так и в Виленскую губернию – из других губерний России, особенно из Лифляндской и Курляндской, значительно меньше – из Витебской, Минской, Псковской, Могилевской и Малороссии (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 22, 25, 33, 72, 85, 114, 132).

Не имея статистических данных того времени, сейчас трудно оценить масштаб переселения русских в конце XVIII и начале XIX вв. в западном регионе России. Однако размах переселений и территориальное происхождение русских в Виленской губернии наглядно отражают архивные данные из Вилкомирского уезда, в котором в 1826 г., согласно неполным официальным данным, проживало 4952 русских (большинство староверов беспоповцев). 1930 человек (почти 39%) из них были приписаны в других губерниях: 1067 человек – в Лифляндской, 541 – в Курляндской, 264 – в Витебской, 56 – в Минской, 2 – в Калужской губерниях (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 25, l. 344).

Таким образом, среди пришельцев в Виленскую губернию в конце XVIII и первой четверти XIX вв. преобладали выходцы из соседних губерний, хотя были из северо-западных и южных губерний, не говоря уже о центральных.

После 1795 г. продолжалось перемещение русских на землях, занятых Россией в итоге третьего раздела Речи Посполитой. Через Виленскую губернию шел поток староверов из Латгалии и Курляндии в Сувалкско-Сейненский регион Польши, с 1795 по 1807 гг. входивший в состав Восточной Пруссии: в 1798 г. в Сувалкско-Сейненском регионе уже проживало не менее 950 старообрядческих семей (более 5 тысяч человек, см. Jakubowski 1961, 82; Iwaniec 1977, 83; Заварина 1986, 28; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, 18–19, 31). Какая-то часть переселенцев, видимо, осела в Виленской губернии. В то же время другие примыкали к переселенцам, уходившим в Сувалкско-Сейненский регион. Отдельные группы староверов из Виленской губернии переехали в Курляндию и Лифляндию (об этом см. Заварина 1977, 73–74).

Вообще Российской империи первой половины XIX в. свойственны высокие темпы миграционного движения на окраины (главным образом из Левобережной Украины, Центрально-Черноземного района и Среднего Поволжья). Всего в 1795–1858 гг. в основные районы заселения мигрировало не менее 3, 3 млн. человек (Кабузан 1996, 82).

Как и в XVIII в., после 1795 г. продолжалась эмиграция россиян за границу. Это, видимо, было вызвано опасениями староверов, прежде всего, на занятых

Россией землях Речи Посполитой, преследований со стороны российского правительства и огромными рекрутскими наборами во время непрекращающейся войны с Францией. Только с 1800 по 1810 гг. в рекруты было взято более 500 тысяч человек (Кабузан 1996, 83). Из занятых Россией территорий они уходили далее на запад, например, во владения Пруссии, присоединившей часть бывших земель ВкЛ и Польского королевства. По официальным данным, лишь в 1802 г. из Виленской губернии в Пруссию и Австрию бежало 598 человек, в 1803 г. – 494, в 1804 г. (за неполный год) – 177. В 1802–1804 гг. за границей оказалось 1719 россиян из Гродненской губернии (LVIA, f. 378, ap. 10, b. 484, l. 40. 105–106). Соотношение эмигрантов и иммигрантов было тогда не в пользу России. По данным Виленского губернского правления, в 1802–1804 гг. в страну прибыли 854 иностранца и 120 российских беженцев (LVIA, f. 378, ap. 10, b. 484, l. 105–106).

Александровское правительство было озабочено эмиграцией подданных и по-своему стремилось способствовать их реэмиграции. Следует отметить, что отношение правительства к эмиграции из России тогда было негативным, а сама эмиграция считалась незаконной. Однако "отпадших" чад старались возвратить в страну и "возродить в них любовь к отечеству, заблуждением или пороком погашенную". В начале XIX в. российское правительство издало несколько документов, призывавших беглецов к добровольному возвращению: указ от 15 марта 1801 г. (док. 86), 18 октября 1804 г. (док. 87), 30 августа 1814 г. (ПСЗ, т. 32, № 25677, п. 2) и затем 22 августа 1826 г. (ПСЗ, собр. 2-ое, т. 1, № 540).

Поэтому после 1805 г. заметным явлением стала реэмиграция русских в Российскую империю. Сотни староверов (и не только они) возвратились в Россию, в частности, в Виленскую губернию, из польских земель Пруссии, занятых в 1807 г. французской армией, а также в Курляндию, Ригу и прочие места (Заварина 1977, 73). Воспользовавшись царскими манифестами 1801, 1802 и 1804 гг., лишь в 1805–1810 гг. сотни староверов вернулись в Виленскую губернию (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, 15, 33, 72, 121, 133). Несколько сотен их, не считая лиц женского пола, тогда приписались при Ковенском городском магистрате (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 15). Город был расположен на русско-прусской границе, что облегчало участь тех возвращающихся, которые пожелали приписаться именно в нем (конвоирование возвращенцев до места поселения было отменено не сразу). Здесь же в короткие сроки они могли получить юридические документы, необходимые для легального проживания в стране. Десятки русских тогда приписались и жили в Вильне, Росейнах (ныне Расейняй) и прочих городах и поселениях Виленской губернии (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, 15, 130).

Затем, в 1810-х и начале 1820-х гг., сотни русских, среди которых было много выходцев из Режицкого и Динабургского уездов Витебской губернии, ранее бежавших за границу, вернулись в Россию и приписались в разные места Виленской губернии из Варшавского княжества, являвшегося тогда французским протекторатом, а затем Польским Царством в составе России (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 15, l. 58–65; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 10 atv.).

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ

После присоединения края к Российской империи многие местные староверы сохранили свой прежний социально-правовой статус. Большинство было свободными людьми и горожанами, хотя некоторые постепенно становились крепостными крестьянами.

9 апреля 1806 г. Александр I издал указ "по делу перешедших в давние времена из России и других мест в Польшу разного рода людей именуемых Пилипонами или старообрядцами, и поселенных на землях старостинских и помещичьих" (док. 88). Согласно указу, староверы на бывших землях ВкЛ делились на три группы: 1) живущие на помещичьих и старостинских землях по письменным договорам оставались свободными людьми; 2) живущие на помещичьих землях без письменных договоров оставались "навсегда приписанными к земле хлебопашцами наравне с прочими владельческими крестьянами"; 3) записанные в мещане после присоединения части Польши и Литвы к Российской империи, если запись была сделана на законном основании, обращались в "звание мещанское". Таким образом, в соответствии с указом, староверы, жившие на помещичьих землях без письменных контрактов, оставались "навсегда" приписанными к земле, т. е. лишались права менять место жительства. Это способствовало временному или постоянному прикреплению и закрепощению части русских местными дворянами, записывавшими их во время ревизий как своих крестьян.

При Александре I староверы пользовались некоторыми гражданскими правами, предоставленными им еще Екатериной II: правом не брить бороду, свидетельствовать на суде, избираться на общественные должности (ограничено в 1820 г., особенно для беспоповцев, а федосеевцы этого права были лишены вообще) и др. (Извлечения из распоряжений, 80; Смирнов 1895, 198).

В 1826–1827 гг. местная администрация осуществила перепись русских в Виленской губернии. Для этого была создана особая комиссия под председательством губернского маршалки (предводителя дворян) графа Е. Карпа. Причиной этой переписи послужила озабоченность местных властей нелегальной миграцией населения, неуплатой налогов и участившимися нарушениями общественного порядка, совершаемыми, по мнению властей, зачастую именно русскими людьми. Результаты переписи позволяют прояснить социальное положение разных категорий русского старообрядческого населения края. В аграрной Литве большинство староверов принадлежало к крестьянскому сословию, не считая небольшой группы мещан и купцов (приблизительно 4–8 % всего староверческого общества). Крестьянство не было однородным в социальном и имущественном отношениях и распадалось на несколько условных групп: 1) малоземельные и безземельные; 2) середняки; 3) состоятельные. К тому же, следует учитывать имущественное расслоение среди крестьян, растущее под воздействием товарно-денежных отношений и в то же время обремененное некоторыми формами крепостничества.

Как и в XVIII в. в Речи Посполитой, после 1795 г. русские крестьяне в Ви-

ленской губернии, как в частных, так и в государственных и церковных имениях, были "вольными" людьми и пользовались свободой передвижения, а, если и были прикреплены к земле, то не несли самой тяжелой повинности – барщины. Однако были и исключения. Несмотря на то, что жители деревни Римки выкупили у графа Коссаковского землю, за право ее наследования, помимо денежной платы, они должны были "по добровольному письменному условию за опекунство или попечительство над ними" отбывать от всей деревни барщину – сто дней в год.

Свободных людей среди староверов, как и среди крестьян в Виленской губернии в целом, постепенно становилось меньше. Это происходило, прежде всего, из-за того, что помещики во время ревизий записывали их как своих крестьян. Однако староверы оказывали сопротивление попыткам местных помещиков закрепостить их и иногда жаловались в нижние земские суды (см. док. 100).

По всей видимости, среди местных староверов малоземельные и безземельные составляли большинство. Малоземельные крестьяне, подобно арендаторам, за предоставленную им землю платили денежную или отбывали трудовую повинность. Не были прикреплены к земле те, кто занимался различными подсобными работами: пильщики, землекопы, сапожники, плотники, огородники, мелкие торговцы и пр. Социальный облик малоземельных и безземельных крестьян-староверов конца XVIII и начала XIX вв. позволяют воссоздать сведения, изложенные в опросах сельских жителей вышеупомянутой переписи русских Виленской губернии (см. док. 92–96). Так, например, семья Трофима Трофимова из деревни Римки Вилкомирского уезда прибыла в 1816 г. в фольварк Монтримишки того же уезда. Т. Трофимов родился в 1746 г. в имении Святоречье Вилкомирского повета, где и жил некоторое время. Его родители прибыли в ВкЛ из российской Лифляндии. В 1826 г. семья состояла из пяти членов – двоих родителей и трех дочерей, две из которых были замужем. Долгие годы главным занятием Т. Трофимова были подсобные работы у разных хозяев. Обычно этих доходов хватало лишь на то, чтобы прокормить себя, свою семью и уплатить подати помещику и государству. Трофимов был кутником, т. е. жил в хатке на чужой земле или в "закутке" у хозяина и работал на него, за что получал пропитание на семью и определенную плату. Лишь в зрелые годы, будучи кутником у русского хозяина, он обзавелся небольшим участком земли ("хлебопашеством доставляет себе пропитание") и, вероятно, тогда же собственным домом. Супруга Авдотья Филипповна была домохозяйкой (см. док. 95).

К середнякам принадлежала значительная часть староверов: возможно, пятая или третья часть от их общей численности. Они владели или по письменным контрактам арендовали у помещиков от одной до трех-четырех уволок земли, т. е. приблизительно от 15 до 60–80 гектаров (см. док. 97–99). Хозяйство староверов в Ковенском уезде достигало 17–23 гектаров. В 1806 г. крестьяне деревни Римки при помощи рижских купцов выкупили у графа Коссаковского всю деревенскую землю и стали ее наследниками, хотя по договору коллективно отбывали быв-

шему владельцу относительно небольшую трудовую повинность. Согласно архивным данным, в первой половине XIX в. в одном из староверческих хозяйств Шавельского уезда было 76 гектаров земли, Ново-Александровского – 67, Поневежского – 57, Тельшевского – 120 гектаров (LVIA, f. 378, 1865 m., b. 2403, l. 204).

Небольшую часть русских староверов Литвы составляли зажиточные крестьяне или, как сейчас сказали бы, фермеры. Несмотря на аграрный характер экономики и господствующие крепостные отношения в литовском обществе того времени, они были вовлечены в товарно-денежные отношения. Это, прежде всего, касалось тех, кто имел крупные хозяйства и был связан торговыми отношениями с городами и международными рынками. И. Карпов, ранее приписанный в Рижском дворце, имел тесные связи с Ригой, в которой уже во второй половине XVIII в. существовала достаточно большая и состоятельная староверческая колония. Именно торговые, финансовые, религиозные и прочие связи И. Карпова с рижскими староверами (и не только) могли помочь ему приобрести солидное состояние, позволившее ему в 1821 г. купить часть большого имения в Монтримишках и стать крупным землевладельцем, собственником почти 513 гектаров земли (см. док. 91). Еще до 1821 г. староверы братья Кондрашовы выкупили у графа И. Тизенгауза и И. Пелиского деревни Нарбуты и Чеховщизна Вилкомирского уезда вместе с принадлежащей им землей (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 18, l. 204).

Таким образом, развитие товарно-денежных отношений в конце XVIII и первой четверти XIX в. способствовало появлению среди русских староверов Литвы как небольшой группы состоятельных, так и значительной прослойки середняков, сыгравших значительную роль в благоустройстве старообрядческих приходов и строительстве храмов в крае. Вместе с тем росло имущественное расслоение, которое позже, после отмены крепостного права в 1861г., значительно усилилось. Следует заметить, что еще в 1817–1819 гг. все крестьяне в Лифляндии и Курляндии, как и в Царстве Польском с 1807 г., получили личную свободу. Наряду с более свободным доступом на экономический рынок внутренней России и Лифляндии (при этом выход на западные рынки несколько ограничился), существованием и некоторым усилением барщины, это были важные факторы социального развития литовского общества в первой половине XIX в., частью которого были и русские староверы.

Именно в это время в литовском обществе появилось более яркое и образное представление о староверах. Летом 1819 г. неизвестный виленчанин во время поездки в Курляндию и Инфлянты навестил староверов и затем описал свои впечатления в журнале *Dziennik Wileński* (док. 101). Он называл староверов "масколями" и подчеркивал некоторые отличительные особенности их характера: трудолюбие, воздержание от употребления спиртных напитков, оборотистость и свободолюбие. Этот положительный образ староверов в польской печати Литвы отличается от негативного образа русских староверов в нелегальной литовской печати конца XIX в., появившегося в условиях государственной политики русификации края и развития литовского национального движения.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

82. ПРОЯВЛЕНИЕ ВЕРОТЕРПИМОСТИ ПРИ АЛЕКСАНДРЕ I В ОТНОШЕНИИ К СТАРОВЕРАМ. УКАЗ ЦАРЯ ОТ 2 ФЕВРАЛЯ 1803 Г.

Не делая насилия совести и не входя в розыскание внутреннего исповедания веры, не допускать однакож никаких внешних оказательств отступления от Церкви и строго воспрещать всякие в сем соблазны не в виде ересей, но как нарушение общего благочиния и порядка.

ПСЗ, собр. 2-ое, т. 27. Санкт-Петербург, 1830, № 20629.

83. ЛИЧНАЯ ВЕРОТЕРПИМОСТЬ АЛЕКСАНДРА I. ОТРЫВОК ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА* О ВСТРЕЧЕ ИМПЕРАТОРА С ФЕДОСЕЕВЦАМИ В ЛИТВЕ (1813)

<...> В сем году, 1813-м, государь Алексанр Павлович I-й, проезжая из Парижа, обратным путем в С<анкт>п<етер>бург, и приближаяся к Королишкам, и за два стрельбища жители Королишек, и прочия, встретивше царя в праздничном одеянии, как мужеский, так и женский пол, и возгласили царю: Ура! Царь же, делая им рукою знак своей благодарности, и приближися к станции в Королишках, остановился для смены лошадей, и вышед (так!) ис колесницы, <с. 208> Тут жители Королишек, поднесли царю хлеб и соль пирожное[1]. Царь принял, тогда паки возгласиша царю обычное Ура! и поздравили его с победою. Царь же рече: Не я, но Бог победил врага[2]. И в сие время поднесли царю квасу медового русского <...> Потом рече царь, у вас здесь, и часовенка есть; отвечают: Есть, ваше и<мператорское> в<еличество>, паки вопрошает: Можно ли мне, в ней Богу помолиться; отвечают: можно, ваше Императорское Величество. <с. 209> И вшед Царь в моленну помолился Богу. Потом рече наставнику, (прилучившемуся тогда быти Назарию Яковлевичу) Благослови меня Отец; наставник же о сем быв в недоумении, и медляше: Царь же паки рече, Благослови меня Отец; тогда наставник воздвиг руку с перстосложением, и ограждая Царя крестным знамением, с приглашением: Благословлен Бог наш всегда и ныне (и ныне) и присно и во веки веков, Аминь. По сем Царь целовав настоятелеву руку; и потом настоятель взем животворящий крест Христов, и поднесе царю на целование: Царь же с благоговением приложися <с. 210> к честному и животворящему кресту, и паки поцелова настоятелеву руку. Затем Государь Мир всем изрек отправился в вожделенный свой путь. <...>

Хронограф 2004, 102–103.

84. УСИЛЕНИЕ НАДЗОРА ЗА ФЕДОСЕЕВЦАМИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ. ИЗ УКАЗОВ АЛЕКСАНДРА I НАЧАЛЬНИКАМ ГУБЕРНИЙ (АПРЕЛЬ–МАЙ 1820)

1. Гражданское правительство обращать должно внимание на все то, что в действиях раскольников Феодосиевской секты заключаться может противузаконного, по сему.

2. Полиция должна неослабное наблюдение иметь, чтобы лица, живущие в домах кладбищенских раскольнических обществ, или, иначе, стечение людей заключающих, имели непременно:

а) Узаконенные паспорты.

б) Определенный род жизни, заключающийся или в честном ремесле или в известном промысле, и

в) Постоянное занятие делом своим.

3. Люди беспаспортные или с ложными и разнообразными видами живущие в вышеупомянутых раскольнических общественных домах, или частно у кого-нибудь из них, должны быть немедленно задержаны, для поступления собственно законам, о беспаспортных, беглых, бродягах и людях подозрительных изданным.

4. Женщины без дела и письменных видов, а наипаче молодые, живущие в сих общественных домах, не должны быть в них терпимы, и подлежать к рассылке к родственникам своим (кто их имеет), или в места их рождения, или отколь они в сии общественные домы зашли.

5. Строгое наблюдение быть должно за последствиями незаконного рождения, обнаруживающего подкидывание детей и убийство оных рождающими их девками. Обязанность Полиции есть таковые пагубные поступки обнаруживать и виновных отдавать суду. <...>

7. Обязанность полиции будет иметь поименный список всех таких лиц, кои при богаделенных и иных общественных раскольничьих домах находиться будут, поверить виды их, удостовериться в первых числах каждого месяца о убыли или прибыли в них людей и пр. <...>

Собрание постановлений по части раскола, т. 1, Лондон, 1863, 44–45.

85. ВЗГЛЯД ПРАВИТЕЛЬСТВА НА ФЕДОСЕЕВЦЕВ И ХАРАКТЕРИСТИКА ПОЛИТИКИ, ПРОВОДИМОЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРОВЕРАМ С 1803 ПО 1825 ГГ.

Из числа раскольнических сект обратила на себя внимание Государя и Министерства[3] секта Федосеевского согласия, принадлежащая к беспоповщине, вследствие беспорядков, происшедших в С.-Петербурге на Волковском кладбище и в Дерптском уезде, Лифляндской губернии. Правила этой секты, по следствию, оказались двух родов: древние, до 1811 г., и новые. По первым раскольники отвергали Священство и причащение, детей крестили сами, хоронили умерших и отпускали грехи сами, браки одни принимали, но только для вида венчались в Православных церквях, подвергая потом повенчанных домашней эпитемии, а другие довольствовались родительским благословением; тоже одни молились за Государя и подлежащие власти, другие отвергали всякую молитву за Государя и власти. С 1811 г. возникли между ними новые правила, по которым Священство и браки совершенно отвергнуто до того, что повенчанных разлучали, блудная жизнь допущены, детоубийство не призначалось преступлением, молиться за Государя запрещено; требовалось властей не уважать, присягу считать ерети-

ческою и антихристовою, военной службы не терпеть, побеги из нее признавать дозволенными. Впрочем этих новых правил придерживались не все раскольники; из найденных у них в С.-Петербурге писем видно, что одни из Федосийцев отвергали такое учение, другие одобряли его. Изданы были картины, представлявшие новое учение в разных видах, дабы сильнее напечатлеть его в умах и привлечь людей слабомысленных. Правила эти повели к разным преступлениям: при Волковском кладбище и богадельне жили беспаспортные, беглые и с фальшивыми видами; незамужние женщины подкидывали детей своих другим, от которых брали к себе на воспитание, а другие умерщвляли, вообще разврат и беззаконная жизнь дошли между ними "до высочайшей степени необузданности"[4]. Несмотря на все это, Правительство осталось верным один раз принятому правилу веротерпимости и на этом основании дан Начальникам Губерний циркуляр в таком смысле: 1) "гражданское Правительство должно обращать внимание на все то, что в действиях раскольников Федосиевской секты заключаться может противузаконного, посему 2) Полиция должна неослабно наблюдение иметь, чтобы лица, живущие в домах кладбищенских раскольнических обществ или иначе стечение людей заключающих, имели непременно узаконенные паспорты; определенный род жизни, заключающийся или в честном ремесле или в известном промысле, и постоянное занятие делом своим; 3) люди беспаспортные или с ложными и разнообразными видами, живущие в вышеупомянутых раскольнических общественных домах или частно у кого-нибудь из них, должны быть немедленно задержаны для поступления с ними соответственно законам, о беспаспортных, беглых, бродягах и людях подозрительных изданным; 4) живущие без дела и письменных видов, а иначе молодые, живущие в их общественных домах, не должны быть в них терпимы и подлежать рассылке к родственникам своим (кто их имеет) или в места их рождения или отколь они в сии общественные домы зашли; 5) строгое наблюдение быть должно за последствиями незаконного рождения, обнаруживающего подкидывание детей и убийство их рождающими их девками; обязанность Полиции есть таковые пагубные поступки обнаруживать и виновных предавать суду; 6) Полиция не оставит иметь надлежащего наблюдения, дабы как в общественных раскольнических заведениях, так и частно в домах их исполняемы были обязанности, возложенные вообще на всех жителей, домы имеющих: объявлять о прибылых и убылых людях, о видах их, занятии, времени пребывания и прочее; посредством этого прекращены быть могут злоупотребления, ныне нередко по пристанодержательству раскольниками беглых или людей соблазнительных открывающиеся; 7) обязанность Полиции будет иметь поименной список всех тех лиц, кои при богадельных и иных общественных раскольнических домах находиться будут, поверять виды их, удостоверяться, к первым числам каждого месяца, о убыли и прибыли к ним людей и прочее; 8) обратить внимание на больных, оставленных раскольниками без всякой помощи, и доставлять им нужное пособие, посредством помещения их в больницы Приказов Общественного Презрения или употребления на мес-

тах их жительства врачей; по исцелении обращать их в места, где они по закону находиться должны. В этом – продолжает циркуляр – заключаются правила, кои местная Полиция руководствовать должны, они основаны на одном общем, в том состоящем, что раскольники не преследуются за мнения их секты, относящиеся до веры, и могут спокойно держаться сих мнений и исполнять принятые ими обряды, без всякого, впрочем, публично оказательства учения и богослужения своей секты, но что ни под каким видом не должны они уклоняться от наблюдения общих правил благоустройства, законами определяемых. В мерах, которые местное Начальство признает необходимыми, нужна некоторая постепенность, дабы иногда какой-нибудь крутой оборот не показался раскольникам гонением, коего Правительство никогда в виду иметь не может. Цель его состоит в том, чтобы ввести порядок и истребить злоупотребления, противным законам и всем нравственным отношениям. Злоупотребления эти никогда не существовали, если бы Полиция имела надлежащее за ними наблюдение. Послабления, многими летами допущенные, основали многие мнимые права тех, до коих они относились. Уничтожать их следует по соображению местных обстоятельств, но и изменяться должны соответственно положению обществ раскольничьих, поведению их и тем отступлениям от порядка, кои они себе позволили". Правила эти, сказано в циркуляре, относятся до секты Федосиевского согласия или беспоповщины.

На циркуляр этот отвечали Начальники Губерний уведомлением, что они сделали предписанные им распоряжения, а Минский Гражданский Губернатор донес, что в Борисовском и Бобруйском уездах жили пелипоны, которые не принадлежат к Федосиевской секте[5], однако Священников не имели, не признавали причащения, но крещение и погребение совершали избранные или духовники или иноки, которые исповедовали и отпускали грехи; последователи этой секты молились за Государя и за власти; для крещения детей употребляли воду, которую брали из реки в праздник Богоявления и сохраняли целый год; миропомазание отвергали, венчались у Православных Священников[6]; один из этих духовных или иноков возведен в это звание "старшиною раскольнического духовенства" из Виленской губернии, Ковенского уезда, села Рышков[7], с правом рукополагать и других <...>

Когда же в поступке раскольника явно преобладало его верование, установленное законами уголовными наказание почти всегда смягчалось, очень часто вовсе отменялось или заменялось отсылкою в монастыри и к епархиальному Начальству для увещания. Возьмем для примера богохуление, в котором так часто и так постоянно обвинялись раскольники. По закону за хулу на Бога, Богородицу, на святой крест, на святых угодников, церковь и таинства виновный подвергался лишению всех прав состояния, наказанию кнутом и ссылке в каторжную работу. Ни один раскольник не был наказан таким образом, напротив, или наказание вовсе отменялось, если проступок не был совершен публично, многократно, в церкви, с доказанным намерением совратить других, или заменялось отсылкою к духовенству для увещаний и прочее и прочее. Такое снисхождение,

которое оказывалось постоянно раскольникам, свидетельствует, что о преследовании раскола, в рассматриваемое нами время, не может быть и речи, и те очень грешат против истины, которые по отдельным частным случаям, не вникнув во всю систему действий Правительства, заключают о преследовании раскольников. Можно бы высказать укор за недозволение раскольникам строить церкви, новые молитвенные здания, иметь колокола, совершать открыто и публично свои обряды; но и такой укор будет до крайности недальновиден. Недозволение это было не более и не менее, как предупреждение одного из важнейших государственных преступлений; отпадение от господствующей церкви. Как это преступление считалось по законам одним из важнейших уголовных преступлений; то на обязанности Правительства лежало устранять все поводы и соблазны к нему, которые Правительство видело не без основания в молельных и церквах. В какой же степени Правительство обязано было наблюдать над раскольниками, покажет следующее наше повествование.

Средства, которые употребляли до 1825 г. Правительство и Министерство против раскола, не увенчались успехом: не только отступления от Православия продолжались, как мы уже видели, но и постоянно нарушались полицейские и уголовные законы. Нужно было избрать новый способ действия и Правительство решилось на него: учрежден был, в марте 1825 г. в С.-Петербурге, Комитет по делам о раскольниках из Митрополитов С.-Петербургского и Киевского, из Управлявшего Министерством Внутренних Дел Василия Сергеевича Ланского и из Министра Народного Просвещения Адмирала Шишкова; Правителем дел Комитета назначен Каммер-Юнкер Коллежский Советник Павлов. Учреждение комитета нисколько не стесняло, однако, Министерство Внутренних Дел в действиях его и дела, о раскольниках, оставлены за ними в том же виде и пространстве, как были до тех пор.

Варадинов Н., *История Министерства внутренних дел, кн. 8, доп.: История распоряжений по расколу*, Санкт-Петербург, 1863, 120–124, 190–191.

86. ПРИЗЫВ ИМПЕРАТОРА К РЕЭМИГРАЦИИ РОССИЯН. МАНИФЕСТ "О ВСЕМИЛОСТИВЕЙШЕМ ПРОЩЕНИИ БЕГЛЕЦОВ, УКРЫВАЮЩИХСЯ В ЗАГРАНИЧНЫХ МЕСТАХ" (15 МАРТА 1801)

Простирая попечение на все состояния Наших подданных, поставили Мы правилом не только верных сынов отечества удостоверить во всегдашнем Нашем к пользам их внимание, но и отпадших чад его возвратить в его недра, и примером благости возродить в них любовь к отечеству, заблуждением или пороком погашенную. Сего ради признали Мы за благо даровать Монаршее Наше прощение всем до состояния сего указа Нашего бежавшим из России и скрывающимся в Молдавии и прочих заграничных местах, объявляя им, что предавая забвению все вины, к бегству их побудившие, кроме смертоубийства, Мы соизволяем, да возвратясь восвояси с семействами их и имуществом, под сению Державы Нашея воспользуются они личною безопасностью и ненарушимою собс-

твенностью всего их принадлежащего, и водворясь среди подданных Наших соделаются примером их добрыми и верными Нам подданными. В прочем назначая сроком явки их 1 Марта будущего 1802 года, для отдаленных же два года, в приеме их повелеваем поступать по силе Манифеста, блаженной и вечной памяти достойной, Бабкой Нашей, Государыней Императрицей Екатериной II Мая 5-го 1779 года данного[8], на основании коего не оставит Сенат Наш учинить нужные распоряжения.

ПСЗ, собр. 2-ое, т. 26, Санкт-Петербург, 1830, № 19786.

87. ОБ ОТНОШЕНИИ ЦАРСКИХ ВЛАСТЕЙ К (РЕ)ЭМИГРАЦИИ. РАСПОРЯЖЕНИЕ МИНИСТРА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ ЛИТОВСКОМУ ВОЕННОМУ ГУБЕРНАТОРУ Л. БЕНИНГСЕНУ О ПОРЯДКЕ ПРИЕМА ЛИЦ, РАНЕЕ БЕЖАВШИХ ИЗ РОССИИ ЗА ГРАНИЦУ (18 ОКТЯБРЯ 1804)

По донесению пребывающего в Мемеле[9] российского консула Трентовиуса, что находится в Пруссии[10] многие из России беглецы из крепостных людей, из состоявших в военной службе и из крестьян, ушедших для избежания рекрутства, особливо из губерний Курляндской и литовских, и что по часту обращаются они к нему с изъявлением желания возвратиться в отечество, если бы могли быть удостоверены в своем прощении, государь император высочайшее повеление изволил предписать г.<осподину> Трентовиусу, чтоб не только обнадежены были в прощении все те, кои добровольно возвратятся в отечество, и снабжены были для того от г.<осподина> Трентовиуса паспортами, но чтоб он со своей стороны старался еще их склонять к тому; исключая, однако ж, из сего преступников, как-то: убийц, разбойников и тому подобных, пришедших из-под стражи или скрывавшихся до взятия под оною. Вместе с сим е. в. повелеть мне изволил сообщить в. в.-п.[11], чтоб таковые беглецы, когда предъявят они данные им от консула Трентовиуса виды, беспрепятственно были отпускаемы в границу и, освобождаясь от всякого наказания, возвращаемы были, однако ж, в то состояние, в котором находились они до бегства своего.

Сообщая вашему высокопревосходительству о сем монаршем соизволении, я имею честь вследствие высочайшей воли присовокупить к Вашему, милостивый государь мой, наблюдению, что как милосердная мера сия, учинившись гласною, легко может обратиться в злоупотребление в том виде, что многие из крестьян и военнослужителей, впадшие в какую-либо вину, заслуживающую наказания, не стали бы перебегать за границу с намерением, чтобы потом, возвратясь в Россию, воспользоваться таковым прощением, то для предупреждения такого злоупотребления необходимо нужно меру сию содержать в тайне пред народом и чтоб никто, кроме главного губернского начальства, которому предлежит исполнение по сему распоряжению, сведений о том не имел.

Министр внутренних дел граф В. Кочубей.

LVIA, f. 378, ap. 10, b. 484, l. 122–123 atv.

88. О СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ СТАРОВЕРОВ В ЛИТВЕ ПОСЛЕ ПРИСОЕДИНЕНИЯ ЕЕ К РОССИИ. УКАЗ АЛЕКСАНДРА I СЕНАТУ (9 АПРЕЛЯ 1806)

Рассмотреть подчиненный Нам доклад Сената и мнение Сенатора Козодавлева по делу перешедших в давние времена из России и других мест в Польшу разного рода людей, именуемых Пилипонами или старообрядцами[12], и поселенных на землях старостинских и помещичьих, находим Мы, что некоторые из оных селились как свободные люди на помещичьих и старостинских землях по письменным условиям с помещиками или частными владельцами заключаемым, предоставляя себе свободу переселяться на другие земли, и в таком состоянии поныне находятся; другие же из числа оных на оснований узаконений для Польских Губерний по присоединении оных к Российской Империи изданных, записаны были в мещанство; напоследок третии, поселясь без письменных условий на землях помещичьих, вошли в состояние крестьян наравне с коренными тамошними жителями. По таковым обстоятельствам сообразно Государственным узаконениям святость взаимных и добровольных контрактов охраняющим, повелеваем:

1. Перешедших из России и других мест в Польские Губернии людям, именуемым Пилипонами, и поселившимся на землях помещичьих старостинских по письменным условиям или договорам, и поныне на тех землях остающимся в казенном или помещичьем владении, предоставить полное право пользоваться их свободою и теми выгодами, какие означены в их условиях и договорах, сохраняя оныя с обеих сторон во всей их силе.

2. Тех же из оных, которые поселились на землях владельческих без письменных условий, и вступя в состояние крестьян, поныне в оном находятся, оставить навсегда приписанными к земле хлебопашцами наравне с прочими владельческими крестьянами.

3. Как из дела о Пилипонах видно, что некоторые из них записаны были по присоединении Польских Губерний к Российской Империи в мещанское звание, то буде таковая записка была учинена на законном основании, то и обратить таковых в звание мещанское.

ПСЗ, собр. 2-ое, т. 29, Санкт-Петербург, 1830, № 22085.

89. ЭМИГРАЦИЯ И ВОЗВРАЩЕНИЕ РОССИЯН ИЗ-ЗА РУБЕЖА. ИЗ ПОСТАНОВЛЕНИЯ ВИЛЕНСКОГО ГУБЕРНСКОГО ПРАВЛЕНИЯ (1816)

Копия

Указ Его императорского Величества Самодержца Всероссийского.

Из Виленского губернского правления Виленскому городскому магистрату докладывано: по возвращении в феврале месяце прошлого 1815 года из бегов из-за границы российского подданного Самеона Тимофеева[13], так как он на допросе показал себя уроженцем Витебской губернии Режицкого уезда из деревни Ли-

пушки помещика Шадурского и что в 1812 году отдан в город Витебск в ополчение, а во время сражения под городом Твером[14] взят французами в плен, от коих бежал из местечка Друи. Пробрался за границу в бывшее княжество Варшавское, где в деревне Зеленной Пуще по сие время у тамошних во услужении находился. А когда осведомился о Всемилостивейшем манифесте в 30 день августа 1814 года изданном[15] возвратился паки в Россию с намерением записаться в Виленское мещанство. Сие правление по учинении о действительности такового показания в справке сообщило таковому Витебскому, которое ныне дает знать, что помянутый Тимофеев действительно из показанного места есть крепостным в 1812 году в городе Твери взят в ополчение и потом на прежнем жительстве не был. А по ведомости их тамошней казенной палаты от 19 августа 1813 года о поступивших в Тверское ополчение землекопах и из оного бежавших, но в какое время не отмечено.

Приказали: по ему же сообщения Витебского губернского правления значится, что помянутый возвратившийся по Всемилостивейшему манифесту из бегов из-за границы Симеон Тимофеев действительно есть уроженец Витебской губернии, в 1812 году взят в Ополчение и из оного до состояния показанного Всемилостивейшего манифеста учинил побег. Для того действием того же манифеста и сходно желанию его предоставить ему право о помещении себя по настоящей ревизии в Виленское мещанство просить в Виленском городском магистрате, который с согласия общества и на основании законов и составит учинить о том положения и куда следует представления. О чем тому магистрату с посылкою самого сего выходца послать указ с тем, дабы в противном случае к поступлению с ним по Именному Высочайшему повелению в 20 день июня настоящего года изданному обратил его паки в сие губернское правление за надлежащим караулом.

Декабря 4 дня 1816 года

Подлинный подписали: советник Шулженков, експедитор Держбицкий, канцелярист Леонович.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 16, l. 114–114 atv.

90. ЭМИГРАЦИЯ И ВОЗВРАЩЕНИЕ РОССИЯН ИЗ-ЗА РУБЕЖА. ИЗ ПОСТАНОВЛЕНИЯ ВИЛЕНСКОГО ГУБЕРНСКОГО ПРАВЛЕНИЯ (1825)

Копия

Указ Его императорского Величества Самодержца Всероссийского.

Из Виленского губернского правления Виленской городской думе докладывано: Ковенский нижний земский суд при рапорте от 1 марта и от 12 июля 1815 года представляя доставленного в оный из Ковенской таможенной заставы российского подданного добровольно явившегося из-за границы Семена Петрова и вышедшего в виду сотского Кормеловской парафии также российского поддан-

ного Емельяна Григорьева с подлинными их допросами, на коих показали:

1. Семен Петров, что отроду ему 50 лет, имеет двух дочерей и одного сына, родился в Витебской губернии Люцинского уезда в деревне Путинове, крепостной помещика Сандовского. И назад тому 6 год, немогши снести господских повинностей, бежал[16] и прийдя к реке Неману, перешел за границу, где в деревне Белогурах жительствуя[17]. Когда осведомился о Всемилостивейшем манифесте, то возвращаясь в свое отечество, явился на кордон в намерении записаться в городе Вильне в мещанство.

2. Емельян Григорьев, что отроду ему 30 лет, Псковской губернии Великолуцкого уезда из економической деревни Горки, из коей назад тому 11 лет убежал[18], дабы не быть взят в рекруты. Бежал и прибыл он к Неману под Румшишками. Пробрался за границу в Княжество Варшавское (что ныне Царство Польское), где в деревне Претошках у тамошних хозяев находился в работниках. А осведомясь о Всемилостивейшем манифесте, возвратился в здешние пределы с намерением записаться в Виленское мещанство.

И таковые показания свои на передопросах в сем правлении утвердили, то по резолюциям о Петрове марта 24 числа, а о Григорьеве сентября 7 числа 1815 года состоявшейся, снабжены оба трехмесячными билетами для свободного в Виленской губернии жительства.

А между тем о учинении о действительности изъявленных показаний, надлежащей выправке сообщил в Витебское и Псковское губернское правления, которые уведомили:

1. По донесению Люцинского нижнего земского суда от 30 ноября 1815 года, что выходец Семен Петров на пред сего был крепостным того повета помещика Игнатия Осяндовского, от которого в 1808 году вообще с имением Антополях продан того же повета помещику Андрею Реймеру. И от него в 1809 году бежал, не учинив ни малейшего преступления и что в рекруты сдаваем не был.

2. Псковское правление, что о помянутом Григорьеве требовано было о принадлежности и побеге от Рашковского волостного правления сведения, которое и отозвалось, что таковаго крестьянина и деревни Економической вотчины в ведомстве Рашковского волостного управления не состоит. <...> Кроме того, из ведомства оного из деревни Горки крестьянин Емельян в 1805 году отдан в рекруты. А затем, когда оный Григорьев явился в сие правление, то был вновь допрашиван. На передопросе показал, что он точно отдан в городе Пскове назад тому 17 лет в рекруты из деревни, но на второй неделе из партии бежал, в сие время укрывался по разным местам за границею, где осведомясь о Всемилостивейшем манифесте вышел в здешние пределы. Не показал же сего прежде полагая, что преступление сие тем манифестом не прощается.

<...> Приказали: поелику означенные российские подданные Семен Петров и Емельян Григорьев вышли из-за границы пред истечением положенного Всемилостивейшим манифестом в 30 день августа 1814 года изданным срока, и они при отлучках своих не делали никакого преступления <...>, то помяну-

тым Семену Петрову и Емельяну Григорьеву на основании предсказанного Всемилостивейшего манифеста <...> и сходно желанию их предоставить в течение трехмесячного срока просить о причислении своем в Виленское мещанство в здешней городской думе, которое с согласия общества и на основании законов не оставит учинить о том положения <...>

Ноября 25 дня 1825 года

Советник Лазаревич, секретарь Кляйст, начальник стола Конаржеский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 16, l. 231–232.

91. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СОСТОЯТЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Русские жители фольварка Монтримишек в Вилкомирском уезде положение имеющего, сходно учиненной истекшего июня месяца 11 числа настоящего комиссии ведомости, сего июля 12 дня[19] взяты в допросе:

1. Иван Яковлевич Карпов[20], хозяин и властитель половины фольварка Монтримишки <...>

2. От роду ему 71 год.

3. Старообрядского исповедания.

4. Грамоты не умеет.

5. Под судом, в штрафах и наказании не бывал.

6. Женат с Акилиной Филиповной, коей от роду более 50 лет.

7. Детей при себе в доме имеет четверо: Парфена – 31, Кузьму – 25, Ивана – 8, да дочь Варвару – 12 лет.

8. В деревне Римках[21] никогда не жил.

9. До прибытия в Монтримишки жил Вилкомирского уезда в деревне Мокуголе к помещику Вейсенгофу принадлежащей, с 46 лет, да того же уезда в деревне Мачанцах парафии Сесицкой 20 лет[22].

10. Родился Вилкомирского уезда в деревне Мачанцах, где жил и отец показателя.

11. Имея в фольварке Монтримишки собственной земли своей 24 уволоки[23], которую в 1821 году декабря 20 дня по купчей крепости совершенной в Вилкомирском земско-поветовом суде купил от наследников Андрея Ивана Пахомова малолетнего сына Осипа (Исака) Пахомовского с согласия его опекунов, и за оную сперва заплатил пять тысяч рублей серебром, а после в 1824 октября 3 по миролюбному документу дал еще две тысячи рублей серебром. Всего затем за ту землю уплатил 7000 руб<лей> сереб<ром>. В доказательство сего представляет справочные копии или выписи купчей крепости и миролюбного документа. Занимается обрабатыванием той земли и тем себя с детьми удерживает.

12. По ревизии 1811 и 1816 года записан был в деревне Римках в части старосты Панфила Филипова Тимофеева, а в 1795 году записан был при Рижском дворце.

13. Имел квитанции об уплате податей, но таковые во время бывшей в 1812-м <г.> войны растратились.

14. Подати уплачивает на руки римковскому старосте Панфилу Филипову[24] за всякую душу по 4 рубля серебром в год, о чем имеет и квитанции. <...>

16. Было дозволение правительства, но не упоминает, в котором году переписаться из Рижского дворца в иные сказки[25].

17. Могло быть дозволение на бумаге приписываться в ревизии иной губернии, но такого показания не имеет.

18. Где прежде жил показатель объяснил выше под пунктом 9, а 5 уже год как живет в настоящем своем месте Монтримишках. <...>

20. Как не принадлежит к деревне Римкай и не имеет там никакой оседлости, то и никакой повинности помещику Коссаковскому[26] не исполняет. Более ни о чем не знает, показав все сие по сущей справедливости, а в противном случае предоставит себя законному взысканию.

За неумением грамоты по просьбе его подписал собственноручно наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 12 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп[27].

Стряпчий Сезеневский[28].

LVIA. F. 752. Ap. 1. B. 11. L. 79–79 atv.

92. ВНУТРЕННЯЯ МИГРАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БЕЗЗЕМЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Юда Микулин <...>

1. Зовут его как выше.
2. От роду лет ему 60.
3. Исповедания Старообрядского.
4. Грамоте не знает.
5. Под судом, следствием и наказываем никогда не был.
6. Женат на Марте Ивановне, коей от роду 26 лет.
7. Имеет трех сыновей: Егора – 8, Афонку – 5 и Ваньку – 2-х лет.
8. Прибыл в Монтримишки первый еще год[29] из Виленского уезда имения Норток помещика Степковского.
9. До прибытия в Монтримишки жил в сказанном имении Нортоках чрез 23 года хозяином, а прежде того жил вместе со своим отцом тоже хозяйством в Виленском повете в имении Упниках чрез 14 лет. С самого же малолетства жил также при отце Ковенского уезда в деревне Варповке[30]. Прибыл в Монтримишки по свидетельству помещика Степковского, которая находится у хозяина Ивана Яковлева[31].

10. Родился показатель за Двиною рекою, но в каком месте ему не известно, ибо имея только пять лет прибыл с отцом в здешний край[32].

11. По прибытии в Монтримишки живет кутом[33] у Ивана Яковлева Карпова, работает у него и тем доставляет себе пропитание.

12. По ревизии 1795 <г.> был писан вместе с отцом при имении Упниках и там уплачивал подати. По ревизии 1811 и 1816 года писан при вышесказанном имении Нортоках и там уплачивает подати по пять рублей и более серебром и на то предоставил две квитанции, тем же помещиком Степковским выданные. Квитанции же с уплаты податей с ревизии 1795 года хотя и имелись у показателя, но таковые во время нашествия французов в 1812 году утрачены.

13. Переписался показатель по ревизии 1811 года из имения Упник в имение Нортоки по письменному увольнению, данному им владельцу имения Упник.

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь за малейшую ложь строжайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотного Юды Микулина к сему показанию его расписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 12 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 81–81 atv.

93. ВНУТРЕННЯЯ МИГРАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БЕЗЗЕМЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Ермолай Лазарев <…>

1. Зовут его как выше.

2. Лет ему от роду 22.

3. Старообрядского исповедания.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, ниже наказываем и в подозрениях не был.

6. Холост.

7. Детей не имеет.

8. Живет в фольварке Монтримишках шестой уже год, то есть жил сперва там четыре года. После чрез два года жил Ковенского уезда в деревне Гедзянах Воляновой, и тоже один год Виленского уезда имения Люкойняй в деревне Перелазах. Теперь возвратился в Монтримишки и живет два года.

9. До прибытия первый раз в Монтримишки жил вместе с отцом своим Виленского уезда имения Гегужина в деревне Голеевке 4 года.

10. Родился Виленского уезда в вышеуказанной деревне Перелазах[34] от отца

издревле там поселившегося, но откуда происхождением отец его показателю неизвестно, потому что остался в малолетствии после кончины его.

11. С самого рождения жил в сказанной деревне Перелазах при отце. После служил четыре года пастухом. После в работниках у разных хозяев в вышеозначенных местах. Теперь же служит работником у Исака Андреева Пахомова. Получает жалования 14 рублей в год и тем доставляет себе пропитание.

12. По ревизии 1811 года писан был Виленского уезда при имении Гегужине. По ревизии 1816 года был пропущен, а в прошлом 1825 году приписан в добавочную сказку деревни Римок. Отец его показателя вместе с ним по ревизии 1811 года был писан при сказанном имении Гегужине, а в 1795 году где был писан ему показателю не известно. Податей показатель с записки по ревизии 1811 года сам не платит, ибо живший тогда еще отец его таковые уплачивал и получал квитанции. С записки же его при деревне Римках платит подати Панфилу Филипову[35] по 4 рубля сере<бром> в год. Но квитанций на то не имеет.

В чем показал самую правду, подвергаясь за малейшую ложь строжайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотного Ермолая Лазарева к сему показанию его подписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 12 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 96–96 atv.

94. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БЕЗЗЕМЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Михайло Фиодоров Кутник <...>

1. Действительно зовут его как выше сказано – Михайло Фиодоров Кутник.

2. От роду ему 50 лет.

3. Старообрядского исповедания.

4. Читать и писать не знает.

5. Под судом, в штрафах и наказаниях не бывал.

6. Женат с Натальею Васильевной, коей от роду 40 лет.

7. Имеет одну дочь Иреную 16 лет.

8. Показатель за двадцать тому лет прибыл в Римки[36] сам один Прусского королевства, ныне Царство Польское, где жил в деревне русской Погорельцах чрез 30 лет[37]. <...>

10. Знает сапожничье ремесло и везде в окрестностях деревни Римки занимается оным, зарабатывает, а тем и удерживает себя.

11. Родился в деревне Погорельцах, ныне Царства Польского положение име-

ющего. Откуда происходят предки его ничего о сем не знает, ибо после отца остался малолетним.

12. По увечью своему по ревизии 1811 и 1816 годов не был писан, равно и в 1795 году, ибо жил тогда в Царстве Польском. <...>

13. Яко не записан по ревизии, то ничего и не платит. <...>

18. Живет в Римках на куте и плотит хозяину Петру Петрову шесть рублей в год.

19. Контрактов никаких не имеет.

20. Повинности никакой Коссаковскому не исполняет.

21. В чем состоит опекунство помещика Коссаковского над Римками, о сем ничего не знает.

Все сие показал по сущей справедливости, без всякой утайки.

По просьбе Михайлы Фиодорова, коего все общество называет Кривым по его увечью, яко неграмотного собственноручно подписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 1 дня

Допрашивали: председатель ВГМ[38] и Кав<алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 158–158 atv.

95. ВНУТРЕННЯЯ МИГРАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ МАЛОЗЕМЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Трафим Трафимов <...>

1. Зовут его как выше.

2. Лет ему от роду 80.

3. Старообрядского исповедания.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, ниже в штрафах и подозрениях не бывал.

6. Женат на Авдотие Филипьевне, коей от роду 45 лет.

7. Детей имеет три дочери; две в замужестве. Первая Меланья – 30 лет, другая Анна – 23, и третья – дома Авгения – 10 лет.

8. Живет в Монтримишках 8-й уже год безотлучно. Прибыл в Монтримишки из деревни Римок.

9. До прибытия в Монтримишки жил 32 года в деревне Римках[39]. Куда прибыл вместе с прочими жителями оной деревни Вилкомирского уезда из старостинского имения Святоречья, где жил 40 лет.

10. Родился показатель в сказанном имении Святоречье.

11. По прибытии в деревню Римки жил у покойного Андрея Иванова частию

в работниках, частию на куте. Теперь живет тоже на куте у Ивана, сына Ивана Андреева, кутником, и хлебопашеством доставляет себе пропитание.

12. По ревизии 1811 года не был нигде писан, а по ревизии 1816 года записан в сказке деревни Римок подданной Пахомовским. По ревизии 1795 года писан был с прочими выходцами Рижского дворца при оном же дворце. Квитанций из уплаты податей в Ригу не имеет, а получал таковые покойный Андрей Иванов, ибо через него платил показатель за себя подати.

13. С записки по ревизии 1816 года платил подати сперва покойному Андрею Иванову по 4 рубля в год и более. После же кончины его платил Панфилу Филипову по четыре рубля в год. Квитанций в уплате податей не имеет.

14. Переписался показатель вместе с прочими из сказок Рижского дворца в сказки Виленской губернии по уничтожении оного дворца и по вольности где кому угодно записаться.

В чем и показал самую правду, подвергаясь в противном случае строжайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотного Трафима Трафимова к сему показанию его подписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 12 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 101–101 atv.

96. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ МАЛОЗЕМЕЛЬНЫХ СТАРОВЕРОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Семен Иванов Шкелиов <...>

Вопрошаемого Семена Иванова Шкелиова Комиссия сия лично списывая в деревне Римках 4-го прошлого июня <1826> население оной, нашла состоящим в числе бобылей или кутников, которыми в деревне Римках всех людей, имеющих собственные домы и огороды на чужой земле или же содержащих немного и случайно у разных хозяев земли за плату или служение дней по договору, обрабатывая оную землю во всю <свою> пользу. <...>

1. Зовут его как выше – Семен Иванов Шкелиов.

2. От роду ему 45 лет.

3. Исповедания Старообрядского.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, в штрафах, наказаниях, ниже в подозрениях никогда не бывал.

6. Женат. Жене имя Агафия Миторофановна, лет от роду 45.

7. Детей у него – две дочери. Одна Саломонея 3-х лет от роду и другая Малания полгода.

8. Живет в деревне Римках и поселилися шестнадцать лет. Сперва служил работником у живших одним домом или семейством поселян оной деревни Егора, Клима, Филалея и Савелия Анкудиновых. Когда же сие между собой разделились, то он показатель состроил себе хатку на части земли доставшейся Савелию. Держит от него кусок огорода, работая за то ему говоренное число дней. Сперва жил таким образом без контракта, а потом, и именно в 1822 году, по контракту, который, а также свидетельство Ковенской городской ратуши дозволяющее служить таким же образом в деревне Римках, представляет. Живет в Римках беспрерывно, и никуда, кроме кратковременных поездок по найму для заработка, как то в Ригу, Митаву, Вильну, Вилкомир, Ковну и прочие ближние места, с жидами, или по необходимым хозяйственным надобностям, не отлучается. По кратковременности же отлучек пашпорта не имеет никогда, кроме, как и прочие жители, когда едут в Ригу, получал билеты от помещика писаря Литовского графа Коссаковского, которого имении Жеймы состоит в Ковенском уезде. Получал таковые билеты посредством своего хозяина.

9. До прибытия в Римки жительствовал за границей в Царстве Польском Сейненского уезда в деревне Погорельщих[40], будучи туда заведен отцом в малолетствии, неизвестно показателю откуда. Отец показателя там же за границею лет уже двадцать пять помер, а показатель, возвратившись в Россию по Всемилостивейшему манифесту, прямо зашел в Римки.

10. О том, где он показатель родился, сам не знает.

11. Живет в деревне Римках таким образом и таким же образом доставляет себе и своему семейству как выше сказано.

12. По ревизии 1811 и 1816 годов писан в городе Ковне, в которого мещанство записан он по возвращении из-за границы еще в 1810 году, как удостоверяет о том предоставляемый пашпорт. По ревизии же 1795 года, как живший за границею, нигде писан не был. <...>

14. С записи в городе Ковно по ревизии, до последней 1816 года ревизии, не платил податей по Всемилостивейшему Манифесту как заграничный выходец, а с сего времени платил аккуратно всякий год в Ковенскую городскую думу. В доказательство чего и квитанции предоставляет. <...>

По просьбе подписавшегося здесь тремя крестами неграмотного Семена Иванова Шкелиова к сему показанию расписался наставник деревни Римок

<подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 5 дня

Допрашивали: председатель ВГМ и Кав<алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 209–214 atv.

97. МИГРАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ-СЕРЕДНЯКОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Артемей Федоров <...>

1. Зовут его как выше.

2. От роду ему более 80 лет.

3. Старообрядского исповедания.

4. Грамоте не знает сам показатель, а сын Иван только читать по-русски умеет.

5. Женат на Василисе Михайловне, коей от роду 50 лет.

6. Детей имеет четверо: сыновей Ивана 47, и Петра 40, дочери – Анну 60 и Марию 30 лет. У него внук Савелий Иванов 8 лет.

7. Под судом, следствием, в наказаниях, ниже в подозрении не бывал.

8. Живет в деревне Юрканцах к фольварку Монтримишки принадлежащей 4-й уже год вместе с сыном Иваном. Другой же сын живет в России[41], но где именно ему показателю не известно. Прибыл туда Виленского уезда из имения Шешольки Метрополита. Живет в настоящем месте жительства безотлучно.

9. Первоначально по прибытии из города Риги в здешний край жил Виленского уезда имении Малиновщизна называемом помещика Козелла около 30 лет. После жил того же уезда в имении Мекшенах Волка 5 лет и в имении Шешолке тоже 5 лет.

10. Родился показатель в городе Риги, как прибыл в здешний край более 40 лет[42].

11. С самого прибытия из Риги жил на куте, после собственным хозяйством в поименованных местах. Теперь живет собственным хозяйством на арендуемой земле от Исака Андреева с уплатою в год аренды по пятнадцать рублей.

12. По всем ревизиям писан в городе Риге вместе с сыном. Показатель платил подати в Ригу. Ныне же имеет данный вечный паспорт уволняющий от платежа податей, который отобран вилкомирским земским исправником. Сын же показателя платит подати ежегодно по восемь рублей и более; имеет паспорт из Риги, который ежегодно переменяет, отобранный также сказанным исправником.

13. Квитанций в уплате податей в Ригу не имеет, хотя и были таковые, но затеряны.

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае строжайшему по законам наказанию.

По просьбе неграмотного Артемея Федорова к сему показанию его подписался наставник деревни Римок Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 12 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 104–105.

98. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ-СЕРЕДНЯКОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Яков Федоров Малеванов <...>

1. Зовут его действительно как выше – Яков Федоров Малеванов.

2. От роду ему более 90 лет.

3. Исповедания Старообрядского.

4. Грамоте не знает.

5. Под судом, следствием, в штрафах, наказаниях, ниже в подозрениях никогда не бывал.

6. Вдов. Имел две жены. Обе ныне уже не состоящие в живых.

7. Детей имеет трое, как то сына Михея 14 лет, другого сына Константина 9 лет и дочь Марию 8 лет.

8. Как пришел и поселился в деревне Римках тому уже 44-й год[43]. Прибыл в Римки Вилкомирского уезда из королевского или старостинского имения Святоречья. Живет в Римках беспрерывно, и никуда кроме кратковременных по хозяйственным надобностям отлучек в окрестные и близкие места и города не отлучался.

9. До прибытия в Римки жительствовал в означенном старостве около пятидесяти лет[44].

10. Родился в том же старостве, от отца там же поселившегося за Польского правительства, где издревле жили его показателя предки и где теперь уже нет вовсе родни его.

11. Живет в деревне Римках с самого начала перехода в оную собственным домом и хозяйством, чем и пропитание себе и своему семейству доставляет.

12. По ревизии 1811 и 1816 годов писан при деревне Римках по сказкам подаванным старостою Панфилом Филиповым Тимофеевым. По ревизии же 1795 года – при Рижском дворце, как и прочие выходцы из оного.

13. Показатель имеет квитанции из Рижского дворца в уплате податей в оный по ревизии 1795 года, но таковые в нашествие Французов в 1812 году утрачены.

14. С записи при деревне Римках по ревизии, то есть с 1811 года платил и платит наравне с прочими, сначала старосте Петру Никитину, потом старосте Панфилу Филипову Тимофееву, и наконец теперь Егору Васильеву Анкудинову. Прежде платил равно от трех, иногда до четырех и пяти рублей, а теперь по 24 злота в год.

15. Квитанции с уплаты податей по сказкам деревни Римок он показатель как и прочие, от означенных старостов и выборных никогда не получал и ныне не получает, а только выборные и старосты получают общие квитанции из казначейства за всю деревню.

16. Переписался сказатель из сказок означенного дворца в сказки Виленской губернии сперва, то есть два три года до ревизии 1811 в сказки города Ковно. Потом оттуда в сказки деревни Римки перечислился в ревизию 1811 года, на основании Высочайшего указа, дозволявшего всем рижским дворцовым поселянам переписаться по сказкам где кто пожелает. Таковое Высочайшее дозволение последовало по жалобе оных поселян, что Рижский дворцовый волостный голова и

прочая старшина вымогали от них поселян слишком много платы, так что иного году взыскали с них до 12-ти и 15-ти рублей серебром. <...>

18. Показатель и сказанные девять человек с первого прихода в деревню Римки жили в оной на арендованной земле у тогдашнего оной деревни владельца епископа Коссаковского. Потом, слишком уже 20 лет купили ту землю у наследников реченного Коссаковского и показателю досталась по сей покупке одна уволока, на которой и теперь живет.

19. Арендою содержал показатель обще со своими сотоварищами означенную землю по контракту, а купили по купчей крепости. И оба таковые документы должны находиться также у вышесказанного бывшего старосты Панфила Филипова Тимофеева.

20. Со времени покупки земли служат русские поселяне деревни Римок помещику Литовскому писарю графу Коссаковскому ежегодно всего из всей деревни барщины 100 дней, 70 с лошадью и 30 пешью, по добровольному письменному условию за опекунство или попечительство над ними; какое условие должно также находиться у реченного Панфила Филипова Тимофеева.

21. В чем состоит опекунство графа Коссаковского показателю не известно.

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае строжайшему наказанию по законам. +++[45]

По просьбе подписавшегося здесь тремя крестами неграмотного Якова Федора Малеванова к сему показанию его расписался наставник деревни Римок <подпись> Климат Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 1 дня

Допрашивали: председатель ВГМ и Кав<алер> Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 154–155 atv.

99. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ-СЕРЕДНЯКОВ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Савелий Васильев Анкудинов <...>

1. Зовут его действительно как выше – Савелий Васильев Анкудинов.
2. От роду ему 38 лет.
3. Исповедания Старообрядского.
4. Читать и писать по-русски знает.
5. Под судом, следствием, в штрафах, наказаниях, ниже подозрениях никогда не бывал.
6. Женат на Хавронии Леоновне, коей 25 лет.
7. Детей имеет двое: сына Устина 2-х, дочь Авгению[46] 6 лет.
8. Отец его за 44 года пред сим прибыл в деревню Римки Вилкомирского уезда из старостинского имения Святоречья. Показатель же живет в деревне Римки

безпрерывно и никуда кроме кратковременных по хозяйственным надобностям отлучек в окрестные и близкие места и города никогда не отлучался.

9. Как долго отец его жил в сказанном имении Святоречье до прибытия в деревню Римки ему показателю не известно.

10. Вопрошаемый родился в Римках.

11. Живет в деревне Римках с малолетствия собственным домом и хозяйством, чем и пропитание себе и своему семейству доставляет.

12. По ревизии 1811 и 1816 годов писан в при деревне Римках по сказкам подаванным старостою Панфилом Филиповым Тимофееевым. По ревизии же 1795 года – при Рижском дворце с покойным отцом.

13. Квитанции с уплаты податей с записки по ревизии 1795 года в Риге не имеет, а таковые находятся у родного брата Фалелея Васильева[47], обще для всех четырех их братьев выданные. <...>

18. <...> Отец показателя вместе с прочими прибывшими вместе с ними выходцами из Риги жил арендою в деревне Римках по контракту, после со своими сотоварищами купил землю в сей же деревне по купчей крепости, которые документы должны находиться у выборного Егора Васильева[48]. <...>

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае строжайшему наказанию по законам.

<подпись> Савелий Васильев Анкудинов.

1826 <г.> июля 3 дня

Допрашивали: председатель Евстафий Карп.

Стряпчий Сезеневский.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 194–194 atv.

100. ЗАКРЕПОЩЕНИЕ СВОБОДНЫХ КРЕСТЬЯН И ИХ СОПРОТИВЛЕНИЕ. ПОСТАНОВЛЕНИЕ ВИЛЕНСКОГО ГУБЕРНСКОГО ПРАВЛЕНИЯ (20 МАЯ 1816)

20 мая 1816 г.

По указу Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского

Виленское губернское правление слушав следующее:

1. В минувшем Генваре месяце жительствующие Виленского повета в имении Люкойнях помещика Бригадира Кассаковского люди пилипонами называемые Фрол Сидоров и Никифор Васильев от имени своего и вольных же людей Афанасьева, Лифантьева, Ильина, Тимофея Маркова, Петра Сидорова, Афрема Филипова, Домида Васильева, Никиты Пахомова, Василия Герасимова, Сергея Никонова и Гаврилы Сидорова, поданным в сие правление прошением жаловались, что они по ревизиям 1795 и 1811 годов в имении Люкойнях писаны в числе вольных. Помещику Коссаковскому уплатили как подати и аренду исправно. По нынешней же ревизии желают записаться при имениях иных помещиков и пе-

рейти жительствовать на другое место. Однако помещик Коссаковский делает им в том препятствие. А потому и просили на основании прав о вольных людях изданных позволить им переселиться на жительства куда кто пожелают и Бригадиру Коссаковскому запретить их удерживать и записывать при настоящей ревизии в свои сказки. Как же вышеписанные люди, именующиеся вольными, не представили при прошении своем о том, что они суть вольные люди, надлежащих доказательств, а от владельца имения Люкойн Бригадира Коссаковского, что он не имеет к ним и малейшей претензии, никакого письменного вида, то сие правление отв.<ечает>:

7 минувшего февраля велено указом Виленскому нижнему земскому суду удостоверится на месте в означенном имении как о вольности всех вышеписанных русских пилипонов, равномерно и о том, все ли они не желают иметь жительства и быть записанными в имении Бригадира Коссаковского, а также нет ли к ним каких законных от сего последнего претензий. Вслед за сим.

2. Когда еще от Виленского нижнего земского суда на указ от 7 февраля не было никакого донесения, поверенный помещика Коссаковского шляхтич Котвич вошел к Г<осподи>ну здешнему гражданскому губернатору с прошением, которое передано в сие правление, что часто уже помянутые пилипоны в имении верителя его по ревизии 1795 и 1811 <гг.> записаны крепостными и сверх сего за поделанные им в неурожайное время ссуды ему должными; ныне сделались ослушными и оставя свои домы, некоторые проживают в Вильне, а другие отлучились в город Поневеж, и так же записались в ревизии сказки. По каковой Котвича жалобе сие правление от 14 марта указом подтвердив Виленскому нижнему земскому суду о скорейшем исполнении первого к нему посланного указа, предписала и Поневежской городовой ратуше, дабы сия показанных людей из имения Люкойн без увольнения и резолюции сего правления не записывала в настоящие сказки. Во исполнении чего Виленский нижний земской суд доносит, что по учиненной заседателем его Гензелем на месте выправке оказалось: 1. что вольные люди в имении Люкойнях по обеим ревизиям, то есть 1795 и 1811 годов, записаны вольными, кроме одного – Афанасия Лифантьего, который только в 1811 году записан; 2. все же они более 20 лет живут в одном месте, а вышесказанный Лифантьев как имеет свое жительство в имении Люкойнях только десятой еще год; 3. что из показаний собственных реченных людей видно, что все сознаются должными графу Коссаковскому наличными деньгами и разным хлебам, кроме одного Сергея Никона, который в показании своем отпирается, что будто ничего двору не должен. Напротив того, по книгам имения Люкойняй доказывается и на нем долг; 4. доказательств своих о вольности они никаких не представили, опрочь того, что они по ревизии 1795 и 1811 годов записаны вольными. Ныне же все не желают записаться по ревизии в имении Люкойнях. При чем нижний земский суд представляет и доставленное от заседателя о сем дело с допросами и двумя контрактами Фрола Сидорова, равно и представленную от поверенного Котвича копию декрета Виленского земского суда.

Касательно присуждения пилипонов за крепостных к имению Люкойням и объявление о невозможности в котором времени показать действительного долга, числющегося на сих вольных людях, приказали:

Поелику указом правительствующего сената от 31 июля 1815 года изданным именно запрещено пред настоящею новою ревизиею[49] перемещаться из одного состояния в другое, но должны все на том же месте быть записанными по сказкам, где и доныне находились. Крестьяне же русской породы, поселившиеся еще до присоединения Литвы к Российскому краю в имении Люкойнях просителя графа Коссаковского, хотя по ревизским 1795 и 1811 года записаны вольными, но судом земским Виленским при разборе доказательств о вольности всех пилипонов признали крепостными и прикосновенными к тому же имению помещика Коссаковского. В доказательства чего и представлена поверенным его Котвичем копия из определения. Сверх сего помещик Коссаковский при следствии Виленским нижним земским судом производимом доказал бесспорно о многих им делаемых ссудах в пользу означенных людей у него поселившихся, что и по предварительному расчету следует ему возвратить. Для того и предписать Виленскому нижнему земскому суду, дабы он показанным людям, поселившимся и находившимся при имении Люкойнях, объявил, что они не могут быть перемещенными из настоящего их жительства, пока определение Виленского земского суда посредством ревизии не будет рассмотрено и пока все претензии помещика за даваемую им ссуду не будут удовлетворены.

А как Упитская ратуша записала некоторых из сих людей в городские сказки вопреки вышесказанного сенатского указа, то уничтожа сие ее положение сообщить в казенную палату, дабы благоволила сих людей из сказки города Поневежа исключить и оставить при переписи в имении Люкойнях, где они и прежде были записаны. О чем и Поневежской ратуши дав знать указом велеть, дабы впредь не осмеливалась подобные чинить действия, противные распоряжению начальства под опасениям строгого ответа.

Притом Высочайшими и правительствующего Сената указами повелено:

1. 1798 Генваря 29 что о людях ищущих вольности ходатайство и перенос дел возложено на губернских прокуроров, оставляя между тем их до окончательного решения дел в полном повиновении помещиков с тою предосторожностью, чтоб помещики были обязаны подпискою никаких наказаний сего рода людям без ведома земской полиции не делать.

2. 1799 Августа 19, что никакая казенная принадлежность не должна отходить из казенного ведомства без высочайшей конфирмации.

3. 1815 сентября 21, что бежавших в здешний край до присоединения еще оного к России, а по присоединении записанных по ревизии, не только помещичьих, но и казенных дезертиров, кроме там же живущих долгое время военных, в согласность высочайше конфирмованных докладов 1779 Июня 18 и 1808 годов Ноября 20 числа, оставлять в том звании, как они в ревизию записаны, а о пилипонах или старообрядцах, зашедших в бывшую Польшу, также из России и других мест, и посе-

лившихся здесь на землях старостинских и помещичьих по письменным условиям и без оных, руководствоваться Высочайшим указом 1806 года апреля 9 дня[50].

4. Сего 1816 Генваря 31 дела о людях ищущих от помещиков свободы решать без очереди. То и виленскому уездному стряпчему послать указ, возложить на него непременную обязанность как защищении помянутых русских людей законным порядком, так и в том, дабы состоявшееся об них в Виленском земском суде определение скорее доведено было до ревизии здешнего главного суда. О чем и оному земскому суду дать знать указом же.

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 62–68 atv.

101. ОБРАЗ СТАРОВЕРОВ В ЛИТОВСКОМ ОБЩЕСТВЕ В НАЧАЛЕ XIX В. ИЗ СТАТЬИ НЕИЗВЕСТНОГО АВТОРА В ЖУРНАЛЕ *DZIENNIK WILEŃSKI* (1819)

<...> Но не только Латыш является крестьянином польских Инфлянт[51]: беглые российские семьи составляют третью часть подданства <подданных>; их называют Москалями; они тут <живут> в третьем или четвертом поколении; все они отщепенцы от Греко-Российской Церкви. Вообще их называют Староверцами, Расколами[52], а особенно Филипонами[53], Федосеянами и т. д. Всего их может быть 9 сект: они не совершают Св. Тайн, и богослужение отправляется у них без священника, вместо которого выбирают так называемого наставника из своего же общества. Этот наставник есть не что иное, как простой крестьянин, умеющий грамоте; он обязывается не вступать в брак и может быть сменен за дурное поведение. Они имеют свои часовни и книги. За недостатком колоколов созываются на молитву клепанием в доску или в кусок железа. Часовня их разделена на две половины для мужчин и для женщин; в ней множество находится образов и свеч отменно толстых. По правилам своей веры они не едят голубей, зайцев и раков[54] не употребляют ни табаку, ни вина хлебного, и воздержание от сего напитка имеет весьма благодетельные следствия касательно здоровья их и трудолюбия.

Свадебный обряд происходит без обрядов церковных, молодой крадет невесту из дома ее родителей; они совершают крещение и исповедь: за грехи наставник назначает поклоны и посты, которые связаны с искуплением грехов. Не допускают мысли об аде до последнего суда. Это люди весьма трудолюбивы и оборотливы: согласны платить самый большой оброк, чем отрабатывать повинности. Есть у них поговорка: *Дай Бог беду, а деньги будут.* Женщины их, отличаясь пригожеством, особливо же своими прекрасными волосами, одеваются обыкновенно в цветное платье, они смелы, говорливы, любопытны и охотницы петь; песни же их не имеют рифм, очень долги, всегда романсы, в них участвуют разговаривающие лица, напев полутонный и жалобный. <...>

Перевод с польского языка Освальда Кузмицкого.

"Podróż przez część powiatu Wiłkomirskiego, Kurlandyi i Inflant, w miesiącu lipcu i sierpniu roku 1819", *Dziennik Wileński*, 1819, lipiec, s. 267–269.

КОММЕНТАРИИ

83. Личная веротерпимость Александра I. Отрывок из *Дегуцкого летописца* о встрече императора с федосеевцами в Литве (1813)

Александр I был единственным российским императором, посетившим старообрядческие храмы в Виленской губернии. В 1812 и 1821 гг. он дважды посетил Видзский храм в Браславском уезде, а в 1813 г. – Королишкский храм в Вилкомирском уезде (Станкевич 1909, II–V; Хронограф 2004, 102–103). В истории староверия Литвы и Польши XX в. известен единственный подобный случай: в 1930 г. виленский храм по случаю столетия этой общины посетил президент Польши И. Мосьцицкий.

[1] *...поднесли царю хлеб и соль пирожное...* – здесь, видимо: поднесли царю пирог.

[2] Речь идет о победе в войне 1812 г. против Наполеона I и об успешном заграничном походе русской армии в 1813 г.

84. Усиление надзора за федосеевцами в Российской империи. Из указов Александра I начальникам губерний (апрель–май 1820)

В 1820 г. ввиду "беспорядков", происшедших в петербургской Волковской общине и в Дерптском уезде Лифляндской губернии, александровское правительство в циркулярах начальникам губерний указывало обращать внимание на "все то, что в действиях раскольников Федосеевской секты заключаться может противузаконного". Местная полиция должна была вести "неослабное наблюдение", чтобы лица, живущие в старообрядческих общинах, имели законные паспорта, определенный род занятий ("честное" ремесло и какие-нибудь промыслы) и постоянное занятие своим делом (Варадинов 1863, 121–122).

85. Взгляд правительства на федосеевцев и характеристика политики, проводимой в отношении староверов с 1803 по 1825 гг.

[3] *...и Министерства...* – речь идет о Министерстве внутренних дел, в ведении которого с 1802 г. были дела о староверах.

[4] *...вообще разврат и беззаконная жизнь дошли между ними "до высочайшей степени необузданности"* ... – Такая крайне негативная оценка положения в федосеевских общинах была отчасти оправданна (напр., из-за случавшихся иногда убийств новорожденных), хоть и непоследовательна: притом, что российские чиновники охраняли общественные ценности и мораль, в обществе господствовали гораздо худшие пороки – взяточничество, жестокое обращение с крепостными, преследования за религиозные убеждения.

[5] *...пелипоны, которые не принадлежат к Федосиевской секте...* – как нам кажется, речь идет именно о федосеевцах, которые на бывших землях Речи Посполитой иногда назывались "филиппонами" ("филипонами") или "пилипонами". Видимо, в начале XIX в. власти не знали конкретных признаков, по которым можно было бы различать староверов по их согласиям. Кроме того, рядовые староверы не всегда сами четко осознавали свою принадлежность к тому или другому согласию.

[6] *...венчались у Православных Священников...* – венчание федосеевцев у синодальных священников было известной практикой у части беспоповцев в XVIII в. (особенно до введения так называемых бессвященнословных браков у поморцев), примкнувших к движению новоженов.

[7] *...из Виленской губернии, Ковенского уезда, села Рышков...* – видимо, имеется в виду тогда большая дер. Римки около Йонавы, в которой действовал староверческий приход.

86. Призыв императора к реэмиграции россиян. Манифест "О всемилостивейшем прощении беглецов, укрывающихся в заграничных местах" (15 марта 1801)

В третий день своего правления Александр I издал указ, призывающий российских подданных вернуться на родину. Это свидетельствовало о важности проблемы эмиграции, с точки зрения правительства, и намерениях нового царя продолжить более гибкую политику Екатерины II по отношению к староверам.

[8] *...по силе Манифеста, блаженной и вечной памяти достойной, Бабкой Нашей, Государыней Императрицей Екатериной II Мая 5-го 1779 года данного...* – речь идет о манифесте императрицы "О вызове воинских нижних чинов, крестьян и посполитых людей, самовольно отлучившихся за границу" от 5 мая 1779 г. (см. док. 42).

87. Об отношении царских властей к (ре)эмиграции. Распоряжение министра внутренних дел литовскому военному губернатору Л. Бенингсену о порядке приема лиц, ранее бежавших из России за границу (18 октября 1804)

Из документа следует, что российское правительство было заинтересовано в возвращении своих подданных и по истечении срока действия последнего указа о возвращении эмигрантов в 1801 г., предусматривавшего возвращение беглых в течение одного или двух лет. Кроме того, в нем говорится о бегстве крепостных крестьян, военнослужащих и годных в рекруты из России, особенно из Литовской и Курляндской губерний, в Пруссию после 1795 г.

[9] *Мемель* – ныне Клайпеда.

[10] После разделов Речи Посполитой Клайпедский край (до 1918) и литовское Занеманье (1795–1807) входили в состав Пруссии. В 1807–1815 гг. литовское Занеманье было частью вассального государства Франции – Варшавского княжества, а в 1815–1915 гг. – частью Российской империи.

[11] *в. в.-п.* – сокращение титулования правительственных лиц: ваше высокопревосходительство.

88. Социально-правовое положение староверов в Литве. Указ Александра I Сенату (9 апреля 1806)

Главное, что отличает этот указ от прежних распоряжений по данному вопросу – это дифференцированный подход к староверам, жившим на помещичьих землях, и уважительное отношение к местным литовским правам и обычаям (ср. Коциевский 1972, 119).

[12] *...Пилипонами или старообрядцами...* – термин "пилипоны" ("филиппоны") распространился на староверов на бывших землях Речи Посполитой, присоединенных к России. Термин "филиппоны" часто использовался в Речи Посполитой до конца XVIII в.: так современники называли преследуемых в России староверов-эмигрантов. Кроме того, в XIX в. и отчасти в XX в. беспоповцев в Восточной Пруссии называли "филиппонами". В настоящее время в Гамбурге выходцами из Польши организована моленная, где они также называются "филиппонами".

89. Эмиграция и возвращение россиян из-за рубежа. Из постановления Виленского губернского правления (1816)

В начале XIX в. российское правительство издало несколько документов, призывавших беглецов к добровольному возвращению: указ от 15 марта 1801 г., 18 октября 1804 г.

и 30 августа 1814 г. Данные этого документа свидетельствуют о том, из каких регионов шла эмиграция россиян за границу в первой четверти XIX в. и где они поселялись за рубежом, а также при каких обстоятельствах и в какие именно губернии России они возвращалась.

В данном документе не содержится указаний на религиозную принадлежность беглых русских. Однако места поселений С. Тимофеева – дер. Липушки Режицкого уезда Витебской губернии, дер. Зеленная Пуща в Варшавском княжестве, где проживали староверы, – позволяют с большой долей вероятности утверждать, что он был старовером.

Документ опубликован впервые.

[13] *Самеона Тимофеева* – т. е. Симеона Тимофеева.

[14] *...под городом Твером...* – под городом Тверь.

[15] *...о Всемилостивейшем манифесте в 30 день августа 1814 года изданном...* – речь идет об императорском указе от 30 августа 1814 г., призывающем российских беглецов к добровольному возвращению в Россию (ПСЗ, собр. 2-ое, т. 32, № 25677, п. 2).

90. Эмиграция и возвращение россиян из-за рубежа. Из постановления Виленского губернского правления (1825)

Данный документ показывает, что возвращающиеся русские эмигранты были выходцами из разных регионов России: многие из западных, некоторые из северо-западных. Таким образом, в создании Виленской старообрядческой общины (начала создаваться в 1825 г.; действует с 1830) участвовали не только староверы Вильны и ближайших его окрестностей, но и десятки русских староверов, вернувшиеся из-за рубежа и поселившиеся в этом губернском городе.

Документ публикуется впервые.

[16] *...назад тому 6 год, немогши снести господских повинностей, бежал...* – приблизительно в 1809 г. С. Петров убежал за границу.

[17] *...в деревне Белогурах жительствуя...* – С. Петров жил в старообрядческой дер. Белогура (по-польски *Biała Góra*) Сейненского повета Польского царства.

[18] *...из економической деревни Горки, из коей назад тому 11 лет убежал...* – приблизительно в 1805 г. Е. Григорьев бежал от рекрутчины.

91. Социальное положение состоятельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

В 1826–1827 гг. местная администрация осуществила перепись русских в Виленской губернии. Проведение этой переписи было вызвано озабоченностью местных властей нелегальной миграцией населения, неуплатой налогов и участившимися нарушениями общественного порядка в губернии, совершаемыми, по мнению властей, нередко именно русскими людьми. Однако еще в 1825 г. по указанию виленского гражданского губернатора Горна администрация начала составлять "списки всем филипонам" (староверам) в губернии. Известно, что с воцарением Николая I и начавшимся ужесточением политики в отношении староверов в России, власти приступили к сбору сведений о положении староверов в империи. При этом мероприятие проводилось в тайне от общества. Не исключено, что одной из главных, но негласных, задач переписи русских в Виленской губернии было выяснение численности и мест проживания староверов.

Данные переписи русских в Виленской губернии хорошо отражают социальное положение и отчасти миграционные процессы среди местных староверов в начале XIX в.

Документ опубликован впервые.

[19] Опрос проводился в 1826 г.

[20] *Иван Яковлевич Карпов* (ок. 1755 – после 1826) – старовер, владелец крупного хозяйства в Монтримишках (ныне Йонавский р-н). Вероятно, он был основателем рода Карповых, выдвинувшего в конце XIX и первой половине XX вв. видных меценатов, благотворителей и наставника местной Балтрамишкской общины. Известно, что Карповы породнились с другим видным старообрядческим родом Литвы – Пимоновыми. Александра, дочь младшего сына И. Я. Карпова Ивана (Иоанна, 1814–1886; похоронен на местном кладбище в Кунишках), стала женой Моисея Тимофеевича Пимонова (см. Барановский, Поташенко 2005, 288).

[21] *Римки* – довольно большая старообрядческая деревня неподалеку от местечка Яново (ныне Римкай Йонавского р-на), в которой с конца XVIII в. существовал федосеевский приход со своим храмом.

[22] *...жил Вилкомирского уезда в деревне Мокуголе к помещику Вейсенгофу принадлежащей, с 46 лет, да того же уезда в деревне Мачанцах парафии Сесицкой 20 лет...* – более 46 лет, т. е. приблизительно с 1775 или 1780 по 1826 гг., жил в дер. Мокуголе Вилкомирского уезда, принадлежащей помещику Вейсенгофу, а до того 20 лет в дер. Мачанцы того же уезда.

[23] *...земли своей 24 уволоки...* – т. е. почти 513 га земли. Уволока (лит. *valakas*) – единица измерения земли в Литве, распространенная во второй половине XVII–XIX вв.; одна уволока – 21,368 га.

[24] *Панфил Филипов* – римковский староста Панфил Филипович Тимофеев (ум. 1821).

[25] *Сказки* – ревизионные сказки или списки переписи податного населения.

[26] *Михал Коссаковский* (1769–1839) – граф, писарь ВкЛ, бывший владелец дер. Римки, у которого в 1806 г. староверы выкупили землю.

[27] *Евстафий Карп* – граф, губернский маршалка (предводитель дворян), председатель комиссии по переписи русских людей в Виленской губернии.

[28] *Александр Сезеневский* – гродненский уездный стряпчий, титулярный советник и кавалер.

92. Внутренняя миграция и социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Биографические сведения о Ю. Микулине, изложенные в данном опросе, отражают социальное положение части староверов и их частные переселения, прежде всего, в пределах Виленской губернии в начале XIX в.

Документ публикуем впервые.

[29] *...первый еще год...* – т. е. первый год после прибытия. Это означает, что Ю. Микулин переселился из Виленского уезда в Вилкомирский в 1825 г.

[30] *...С самого же малолетства жил также при отце Ковенского уезда в деревне Варповке...* – Вероятно, с 1771 г. до приблизительно 1788 г. Ю. Микулин с родителями жил в дер. Варповке Ковенского уезда. Затем более 14 лет он проживал в имении Упники (ныне местечко Упнинкай Йонавского района Литвы), а более 23 лет, т. е. приблизительно с 1802 по 1825 гг. – в имении Нортоки, ведя собственное хозяйство.

[31] *...у хозяина Ивана Яковлева ..* – у владельца имения Монтримишки Ивана Яковлевича Карпова.

[32] *...ибо имея только пять лет прибыл с отцом в здешний край...* – приблизительно в 1771 г. Ю. Микулин с отцом переселился, видимо, из Лифляндии в ВкЛ.

[33] *...живет кутом...* – живет в отгороженном закутке либо в небольшой избе на чужой земле. Обычно кутники или бобыли работали у своего хозяина, за что получали пропитание и определенную плату. Кутники могли брать в аренду небольшой земельный надел.

93. Внутренняя миграция и социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Биографические сведения о Е. Лазареве, изложенные в опросе, как и показания десятков других жителей края, отражают социальное положение части староверов и их переселения в пределах Виленской губернии в начале XIX в. Кроме того, эти данные позволяют уточнить время основания дер. Перелазы (ныне Йонавский р-н Литвы), в которой в XVIII в. была создан староверческий приход, построен храм.

Документ публикуется впервые.

[34] *Перелазы* – старообрядческая деревня в Виленском уезде, основанная в XVIII в. (не позднее начала 1780-х). Об этом свидетельствуют показания Е. Лазарева, отец которого "издревле там поселился", а сам он родился там в 1802 г. До прибытия в Монтримишки Лазарев жил в разных местах: в дер. Гедзяны Ковенского уезда, дер. Голеевка Гегужинского имения Виленского уезда, затем снова недолго в родной дер. Перелазы.

[35] *Панфилу Филипову* – речь идет о римковском старосте Панфиле Филиповиче Тимофееве (ум. 1821).

94. Социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Сведения о М. Кутнике, изложенные в данном опросе, отражают социальное положение местных безземельных староверов и переселение их из польских земель Пруссии в начале XIX в. Кроме того, его показания позволяют с некоторой осторожностью уточнить время основания дер. Погорелец в Сейненском повете.

Документ публикуется впервые.

[36] *...за двадцать тому лет прибыл в Римки...* – более 20 лет как прибыл в Римки, т. е. не позже 1806 г.

[37] *...жил в деревне русской Погорельцах чрез 30 лет...* – в 1776 г. М. Кутник родился и до 1806 г. жил в русской дер. Погорельцы Сейненского повета Польского королевства. Однако польский историк Е. Иванец писал, что дер. Погорелец, видимо, возникла в 1791 г. (Iwaniec 1977, 81).

[38] *ВГМ* – здесь и далее: виленский губернский маршалка.

95. Внутренняя миграция и социальное положение малоземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Сведения о Т. Трофимове, изложенные в данном опросе, позволяют воссоздать обобщенное социальное лицо крестьянской группы староверов конца XVIII и начала XIX вв., которая была малоземельной и безземельной.

Документ публикуется впервые.

[39] *...жил 32 года в деревне Римках...* – в 1814 г. Т. Трофимов переселился в Монтримишки. До того он 32 года жил в дер. Римки Вилкомирского уезда, куда приехал из старостинского имения Святоречье того же уезда.

96. Социальное положение малоземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Данные этого опроса показывают, что С. Шкелиов, как и десятки других староверов, воспользовался призывами царских манифестов о возвращении в Россию и в 1810 г. прибыл из Варшавского княжества, являвшегося тогда французским протекторатом.

Документ публикуется впервые.

[40] *Погорельщих* – т. е. Погорельцах.

97. Миграция и социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Документ публикуется впервые.

[41] *Другой же сын живет в России ...* – интересно отметить, что в начале XIX в. в самосознании местных чиновников (данные опроса записывал и формулировки сочинял местный поляк) Российская империя была географически разделена на здешний край или Литву, уже более тридцати лет входившую в состав империи, и собственно Россию. Политическое самосознание и память об утраченной государственности были достаточно распространены среди дворян Польши и Литвы.

Возможно, что так выразились сами респонденты, т. е. местные староверы. Тогда мы можем наблюдать следы постепенно угасающего – оно и не было ярко выраженным – республиканского или польско-литовского (территориально-политического, "польского") самосознания среди части русских на территории бывшей Речи Посполитой.

[42] *...как прибыл в здешний край более 40 лет...* – видимо, А. Федоров прибыл в Виленское воеводство ВкЛ из российской Лифляндии в первой половине 1780-х гг.

98. Социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Сведения Я. Малеванова, изложенные в данном опросе, отражают социальное положение староверов середняков. В 1806 г. он, как и другие жители дер. Римки, купил одну уволоку (более 21 га) земли, занимался сельским хозяйством и имел свой дом. Однако в этом материале не отражены хозяйственные подробности деятельности и положения этого крестьянина.

Документ публикуется впервые.

[43] *...поселился в деревне Римках тому уже 44-й* год... – Я. Малеванов поселился в дер. Римки приблизительно в начале 1780-х гг.

[44] *...жительствовал в означенном старостве около пятидесяти лет...* – Я. Малеванов жил в старостве Святоречье с 1730-х гг.

[45] +++ – Я. Малеванов был неграмотным, поэтому подписался здесь тремя крестами.

99. Социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

Документ публикуется впервые.

[46] *Авгению* – видимо, Евгению.

[47] *Фалелея Васильева* – Фалалея Васильевича Анкудинова.

[48] *Егора Васильева* – Егора Васильевича Анкудинова.

100. Закрепощение свободных крестьян и их сопротивление. Постановление Виленского губернского правления (20 мая 1816)

Настоящий документ показывает попытку помещика сделать вольных людей своими крепостными крестьянами и их сопротивление. Из-за отсутствия архивных данных нам не известно о дальнейшей судьбе этих русских крестьян из имения Люкойни. Поэтому мы не знаем, были они прикреплены к земле или все же переселились в другие места, как того хотели.

Документ публикуется впервые.

[49] Следующая ревизия состоялась в 1816 г.

101. Образ староверов в литовском обществе в начале XIX в. Из статьи неизвестного автора в журнале *Dziennik Wileński* (1819)

В начале XIX в. впервые в литовском обществе появляется образное представление о староверах. Интеллектуальный интерес в духе романтизма того времени, а не поиски "еретичности", побудили неизвестного автора описать особенности религии и богослужения староверов, их образ жизни. Можно предположить, что виленский путешественник был католиком, поскольку сразу заметил, что у староверов нет свойственных католичеству таинств (хотя таинство крещения и покаяния было) и духовенства. В тексте автора говорится о русских женщинах – смелых, разговорчивых, любознательных и любящих песни, а сам он смог посетить даже местный староверческих храм. Все это не совсем соответствует мифу о традиционном староверии как очень замкнутой общине.

В 1819 г. эти заметки путешественника были опубликованы в журнале *Dziennik Wileński*, выходящем в Вильне. Полный текст перевода фрагмента о староверах публикуется впервые.

[50] Императорский указ 9 апреля 1806 г. см. док. 88.

[51] *Инфлянты* – польское название Латгалии, которая в 1569–1772 гг. принадлежала Речи Посполитой. В данном тексте говориться о трех уездах Витебской губернии начала XIX в., которые до 1772 г. составляли Инфлянтское (Ливонское) воеводство. Вообще, современная территория юго-восточной Латвии (Латгалия), северо-восточной Литвы и северо-западной Белоруссии составляют старейший ареал компактных мест поселения старообрядцев-беспоповцев (главным образом, федосеевцев) в этом регионе в XVIII – начале XIX вв.

[52] *...Расколами...* – раскольниками, т. е. староверами.

[53] *...Филипонами...* – термин "филипоны" часто использовался в Речи Посполитой также в XVIII в.: так современники называли преследуемых в России староверов–эмигрантов, несмотря на их принадлежность к разным согласиям. Поэтому в данном документе речь идет не о филипповцах, а о федосеевцах.

[54] Автор статьи замечает, что рак, по словам староверов, слегка обманул Исуса Христа своим обратным ходом, за что и был проклят.

V. СТАРОВЕРИЕ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО И В ЛИТОВСКОЙ (ВИЛЕНСКОЙ) ГУБЕРНИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ. ФЕДОСЕЕВСКИЙ ПЕРИОД: 1699–1823 ГГ.

Итогом иммиграции русских в ВкЛ и Речь Посполитую в целом во второй половине XVII–XVIII вв. было возникновение организованных староверческих обществ разных направлений – как поповских, так и беспоповских. Относительно большое общество составляли поповцы, по крайней мере, до второй "выгонки" ветковцев в 1764 г. Кроме того, в XVIII в. в ВкЛ, особенно в его восточной части, еще были небольшие группы поморцев и филипповцев. Однако наиболее многочисленным среди них были беспоповцы-федосеевцы, поселившиеся, в основном, в северо-западной части ВкЛ (Виленское и Трокское воеводства, Жмудское (Жемайтское) староство), а также в Курляндии и Инфлянтах.

ПЕРВЫЕ СТАРОВЕРЧЕСКИЕ ПРИХОДЫ (КОНЕЦ XVII И НАЧАЛО XVIII ВВ.)

Известно, что первые старообрядческие поселения за рубежом возникли в конце 1650–1680-х гг. на территории нынешней Латгалии (Хронограф 2004, 55), Витебщины (Историко-юридические материалы 1898, 236–239) и северо-восточной Литвы (Хронограф 2004, 64–65; Поташенко 1999, гл. 1). Кроме того, на граничащих с Россией землях Речи Посполитой некоторое время действовали два важных религиозных центра раннего староверия: федосеевская община близ Русаново около Невеля (1699–1708) и поповская Ветка недалеко от Гомеля (основана в 1685). Учитывая огромные масштабы и стремительность распространения раннего староверия в России и за рубежом, попытаемся ответить на несколько вопросов: когда и где староверы создали свои первые приходы и построили первые молитвенные дома в северо-западной части ВкЛ и к какому старообрядческому направлению принадлежали эти русские-эмигранты?

Приход – это живой церковный организм и целый мир: группа верующих, свой собственный храм с причтом, богослужения для прихожан и, наконец, кладбище. Это как бы внешняя сторона религиозной жизни прихода, и добавим – нормальной религиозной жизни. Но эмиграция – всегда исход и начало, новые заботы и испытания. Сооружение храма свидетельствует об определенной сплоченности прихожан и налаженности церковной жизни.

Зарубежные староверческие поселения в XVII в., видимо, еще мало заселен-

ные, были рассеяны от Нарвы до Витебска. И дороги за границу новгородским, псковским купцам и беглым "людишкам" были хорошо известны, давно намечены. Известно, что в конце XVII в. староверы уже интенсивно проникали на территорию Восточной Латвии (Брежго 1956, 11). Царский чиновник Крегер в докладной записке "О причинах усиления раскола в Риге" также отмечал, что в конце XVII в. от Нарвы до самого Полоцка "жили во множестве раскольники" (цит. по: Подмазов 1973, 36). Возможно, уже тогда через опорные пункты староверов на этих территориях шла их эмиграция в северо-западную часть ВкЛ с Псковщины, Новгородчины и других мест России на запад и юго-запад: сначала в Инфлянты, Курляндию и далее в ВкЛ, а в южном направлении – в район Друи–Браслава–Дисны. Относительно достоверные сведения о первом молитвенном доме в северо-западной части ВкЛ находим в официальном источнике 1860-х гг. Тогда российские чиновники, основываясь, вероятно, на рассказах местных жителей, писали, что в конце XVII в. старообрядческий храм был построен в деревне Кублишна (ныне Кублишчина) Дисненского уезда Виленской губернии (ПКВГ 1868, 386). По более поздним сведениям, этот приход возник в 1745 г. (Список старообрядческих общин).

Следует заметить, что, несмотря на обработку значительного объема архивного материала, разных документов и фиксированных устных рассказов, остались еще не выясненные вопросы, касающиеся основания первых старообрядческих приходов в северо-западной части ВкЛ, особенно на белорусских землях (ср. Горбацкий 2004, 75–77). В частности, не найдено более достоверного документального подтверждения дат создания приходов в конце XVII (Друя – 1693, Сипайлишки – 1687 (?), Манеевка – вторая половина XVII в. (?) и начале XVIII вв., Апидомы – 1700, Кукляны – 1700 (?) и 1853). Данные литовских староверов 1930-х гг. о Сипайлишкском старообрядческом приходе, основанном предположительно в 1687 г., являются более поздними, поэтому менее обоснованными и менее достоверными (LCVA, *f.* 1215, ap. 1, *b.* 1169, *l.* 8–9). Утверждение местных прихожан об основании Сипайлишкского прихода в конце XVII в. вполне соответствует времени и ареалу ранних старообрядческих поселений в Балтийском регионе, а расстояние от Лигинишек (ныне часть города Даугавпилс), где в 1660 г. был построен храм, до Сипайлишек всего лишь 40 км по прямой. Однако в настоящее время, видимо, уже невозможно доказать существование Сипайлишкского прихода с 1687 г.: неизвестны ни документы, ни какие бы то ни было другие письменные источники, повествующие об этом (если таковые были вообще). Устные предания литовских староверов XX в. сохранили больше свидетельств о староверческих храмах в Литве, возникших якобы во второй половине XVII в. (об этом подробнее см. Поташенко 1999, гл. 1). Однако эти очень поздние данные следует воспринимать с большой осторожностью, поскольку они основаны на устных (нередко вторичных) рассказах и не подтверждены другими источниками. Согласно *Дегуцкому летописцу*, первые сведения о Сипайлишкском приходе относятся к 1846 г. (Хронограф 2004, 169), хотя косвенные

данные позволяют утверждать, что этот приход действовал уже в XVIII в.

Согласно сведениям, собранным Высшим Старообрядческим Советом в Польше в 1930-е гг., временем основания Друйского прихода считается 1693 г., Апидомского – 1700 г., Лавникского – 1705 г., Кирилинского – 1706 г. (все в Браславском повете Виленского воеводства) (см. Список старообрядческих общин 1930-е). Учитывая процесс переселения россиян в западном и юго-западном направлении и их эмиграцию за рубеж, факт формирования староверческих приходов на соседних северо-западных землях ВкЛ в то время можно считать вероятным, но этих данные не подтверждены другими источниками. В *Дегуцком летописце* сведения о Друйском, Апидомском, Лавникском и Кирилинском приходах, как и многих других действовавших в этом крае приходах, отсутствуют. Во второй половине XVII в. староверы проникали на северо-восточные земли ВкЛ, на которых создавали свои обители с храмами (ср. Житие 1869). Белорусский исследователь А. Горбацкий делает предположение, что первые староверы поселились в Витебском и Полоцком воеводствах в 1655–1710 гг. (он же 2004, 76).

Более достоверные и более подробные сведения о создании в этот период еще одного прихода находим в старообрядческих источниках XVIII и XIX вв. Согласно автору *Жития Феодосия Васильева*, в 1699 г. Феодосий и группа его последователей переселились в Речь Посполитую. Они создали известную Русановскую обитель, существовавшую до 1708 г. (Житие 1869, 78; подробнее об этом см. ниже). *Дегуцкий летописец*, важнейший источник по истории раннего староверия в ВкЛ, свидетельствует о другом приходе, возникшем в северо-западной части ВкЛ – Пущанском (храм в Пуще – первый достоверно известный храм в этнографической Литве). Составитель летописи В. Золотов, вероятнее всего, пользовавшийся недошедшими до нас местными летописными источниками, писал, что в 1710 г. "моленна в Пуще, яже есть Кревенская устроися в начале 18-го столетия, до рижского взятия, в царствование Петра Алексеевича 1-го <...>" (Хронограф 2004, 71; см. док. 103).

"Кревенская моленна устроися в Пущи" (Хронограф 2004, 167). Но где именно была эта Пуща? Определенное указание находим в другом месте все того же *Дегуцкого летописца*. Известив о смерти наставника Пущанского прихода Ивана Степановича в 1807 г., автор источника добавил: "и погребен бысть от своея паствы, на кладбище при Кревне сущем, в Стырнишках" (Хронограф 2004, 101). "При Кревне" – означает, около деревни Пуща, а кладбище в Стырнишках на берегу озера Сартай существует и в наши дни. В конце 1930-х гг. прихожане Бобришкского прихода еще знали, что приход (с храмом) был основан "при Петре Великом в деревне Пуше Рупеты" и позже перенесен "из Рупет в деревню Бобришки на середину прихода" (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 71–75). П. Блажявичюс, использовавший документы разных местных архивов, также убедительно показал, что Пущанский приход был около Кряунос. На приводимой в его книге карте (на немецком языке) видим, что деревни Бобришки, Пуща, Кругишки

и Стирнишкяй расположены на полуострове озера Сартай (Blaževičius 1997, 8). Итак, первый старообрядческий молитвенный дом был сооружен в Пуще (другое название деревни – Рупеты), в одном из нескольких русских поселений на полуострове озера Сартай (ныне Рокишкский р-н Литвы).

Пуща около Кряунос расположена примерно на расстоянии 50–60 км в юго-западном направлении от Лигинишек. Прежде чем поселиться в Пуще, староверы уже могли некоторое время жить в Инфлянтах или Курляндии. Кроме того, они могли переселиться из России через опорные пункты в окрестности нынешнего Даугавпилса или, как полагает А. Горбацкий, переехать из вынужденно покинутой в 1708 г. Русановской обители (он же 2004, 76). На их непосредственную связь со староверами Курляндии указывает то, что Афанасий Терентьевич из Лигинишек благословил наставничество в Пущанском приходе (Хронограф 2004, 71). Непосредственным поводом переезда могли быть военные действия, происходившие в первое десятилетие Северной войны на территории юго-восточной Латвии: южнее Даугавпилса шло передвижение российских войск в 1702–1705 и в 1709–1710 гг., видимо, всерьез обеспокоившее недавних беглецов из России (Кениньш 1991, 106). Может быть, это даст ключ к объяснению краткой летописной заметки, датируемой 1706–1709 гг.: "В сих годах было ужасное озлобление кафоликов (т. е. православных – *Г. П.*)" (Хронограф 2004, 71). В *Дегуцком летописце* эта заметка помещена перед известием о сооружении моленной в Пуще.



16. Старообрядческий храм в Бобришках (ныне Рокишкский р-н)

Первым наставником Пущанского прихода, видимо, был Афанасий (Антоний) Терентьевич (1668–1775), обслуживавший еще Лигинишкский и Балтрукский приходы. Его отец был священноиереем в Московской епархии. В 1677 г. оставив отечество, Терентий пришел в Курляндию и поселился в Лигинишках. Через год местные староверы уговорили Терентия стать "им наставником и путеводителем к царству небесному". Перед смертью в 1704 г. "первый пастырь" на свое место благословил (по просьбе мирян) своего сына Афанасия (Антония) (Хронограф 2004, 64–70). Важно, что на рубеже XVII–XVIII вв. среди староверов в северо-западной части ВкЛ, Курляндии и Инфлянт начинает складываться своя традиция наставничества. Формируется обычный для вольнолюбивого Севера России в XVII в. способ замещения пастырских должностей посредством их выбора церковным приходом (Богословский 1910, 168–180). Однако была и существенная разница. Беспоповцы в принципе не отрицали священства. Согласно взглядам раннего беспоповства, с наступлением "конца света", воцарением в патриаршей Церкви духовного антихриста и прекращением священства (и совершаемых им таинств), они выбирали себе "духовных людей" из мирян. Хотя первый пастырь Терентий был древлеправославным священником, все же

в XVIII в. среди староверов северо-западной части ВкЛ, Курляндии и Инфлянт утвердилось беспоповство и распространилось учение федосеевцев (ср. Горбацкий 2004, 76).

Таким образом, принадлежность этих первых русских эмигрантов к конкретному староверческому направлению трудно определить. Она не была четко выражена у российских беглецов на раннем этапе развития староверия и могла со временем меняться у части верующих. Однако среди местных староверов вскоре начали преобладать беспоповцы, а на рубеже XVII и XVIII вв. обнаружилось сильное влияние федосеевцев. Отдельные случаи поповской практики, вероятно, так и остались эпизодами ранней истории староверия в северо-западной части ВкЛ.

Итак, согласно *Дегуцкому летописцу* и другим более достоверным источникам, Пущанский приход (1710) был уже шестым старообрядческим приходом с храмом в северо-западной части ВкЛ. Если учесть соседние с Виленским воеводством территории Курляндии и Инфлянт, то Пущанский приход был двенадцатым в этом регионе. Кроме Кублищенского, Друйского, Апидомского, Лавникского и Кирилинского храмов, еще три храма были построены в юго-восточной части Латвии: в деревнях Лигинишки (1660), Балтруки (1699) около Илуксте и Володино (до 1704) около Гривы (Заволоко 1990, 155). По-видимому, еще раньше образовались Войновский (1659 или 1670), Ломовский (1673 или 1675) и Липушкский (1708) староверческие приходы в Инфлянтах (ныне Резекненский р-н Латвии) (Никонов 2005, 312–316). Не исключено, что в 1660–1710 гг. старообрядческих приходов в северо-западной части ВкЛ, как и в Курляндии и Инфлянтах, могло быть больше.

ФЕОДОСИЙ ВАСИЛЬЕВ: ЕГО ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Феодосий Васильев известен как основатель одного из двух главных обществ староверов-беспоповцев: федосеевского. Он создал отдельное церковное учение, которое теперешние федосеевцы (или старопоморцы) считают точным продолжением учения первых староверов. В конце XVIII в. федосеевцы стали самым крупным беспоповским обществом и до начала XX в. преобладали по численности над всеми его направлениями, кроме часовенных. В начале XX в. насчитывалось до 2,5 млн. федосеевцев (Старообрядчество 1996, 288).

Феодосий Васильев и его учение являются исторически значимыми для развития Древлеправославной Поморской церкви в Литве и Белоруссии (как и в Латвии, Эстонии, России и других странах), особенно в XVIII и XIX вв. Для истории Древлеправославной Поморской церкви в Литве и Белоруссии характерно то, что некоторые положения распространившегося на ее территории учения федосеевцев были постепенно заменены более умеренными правилами, введенными постановлениями местных съездов духовных отцов или старообрядческих соборов в XIX и начале XX вв. Таким образом, в XIX в. в литовском и

белорусском староверии произошел сдвиг от радикального федосеевства к более умеренному учению поморцев (или новопоморцев). Догматическое и религиозно-культурное наследие Феодосия Васильева и его ближайших учеников и последователей для староверов Литвы и Белоруссии со временем теряло свое непосредственное практическое значение. С точки зрения Древлеправославных Поморских Церквей Литвы и Белоруссии XXI в., оно имеет лишь историческое значение и рассматривается как один из ранних этапов развития религиозного общества, который может быть ценным для исследователей исторического богословия и истории Церкви.

В исследованиях второй половины XIX и XX вв. значение Феодосия в истории раннего староверия несколько принижено. Он остается в тени знаменитых поморцев – братьев Андрея и Семена Денисовых. Однако важную роль Феодосия в период становления староверия, прежде всего беспоповства, отмечали уже его современники, а также некоторые критически настроенные исследователи. По словам автора *Дегуцкого летописца*, даже иноверные ("никониане") называли Феодосия "староверским Патриархом" (Хронограф 2004, 72). В *Историческом Словаре Староверческой Церкви* П. Любопытный писал: "Феодосий Васильевич основатель Церкви <...>, даровитый, твердой памяти и славный буквалист <...>, он не раз состязался с Андреем киноворхом о тайне брака и везде его побеждал откровением и мудростью <...>, его плоды благочестия и ныне гласят во всех концах России, и он ими навечно себя обессмертил" (Любопытный 1863 б, 172). Критически настроенный по отношению к Феодосию профессор П. Смирнов также отмечал, что он "был расколоучитель, исполненный ревности, и великий книжник, не лишен был умственных дарований, владел устным словом и словом на бумаге" (Смирнов 1898, XVIII).

Попытаемся представить себе человека, жившего в России и Речи Посполитой на рубеже XVII и XVIII вв., а также понять тайну его бессмертия; понять Феодосия Васильева – человека, а не символа.

Феодосий Васильев, старший сын священника Крестецкого Яма (сейчас город Крестцы) Новгородского края, был родом из дворян Усовых или Урусовых, живших до начала XVII в. в Москве. Сын Феодосия Евстрат в *Житии* сообщает о своей родословной, что в начале XVII в. "в разорение же Московское от Поляков" Евстратий, дед Феодосия, был взят поляками в плен и пробыл там 16 лет. В то время в Москве умерли его родители. Некоторые родственники погибли или попали в плен. Имения были разграблены, а дома сожжены. Поэтому Евстратий, вернувшись из плена, уехал в Новгородский край и поселился на реке Мсте, в селе Морозовичах. "Бяше бо ту церковь Святителя Николы, и нача тамо пребывати" (Житие 1869, 73). Его благоразумие понравилось местным жителям. Почитатели уговорили Евстратия жениться. Примерно в 1630-х гг. в законном браке родился единственный сын Василий – "родитель чудного Феодосия", который позже стал иереем в Крестецком Яме, в церкви Святителя Никиты, Новгородского Чудотворца.

В 1652 г. грянули церковные реформы: книжная справа, изменение цер-

ковных обрядов. Ревнители благочестия, верившие в непогрешимость старых русских книг и русских обрядов, протопопы Неронов, Аввакум, Даниил Костромской проповедовали против патриарха Никона. Гонимые ссыльные ревнители староверия не прекращали своей проповеди против нововведений. Слова их и писания распространялись с необыкновенной быстротой. Царь Алексей Михайлович чтил решения соборов русской Церкви и до 1658 г. поддерживал Никона. Неурядицы, шатания, анафемы – все это подрывало уважение русского общества к Церкви. Церковные иерархи, духовенство чувствовали себя неуверенно: одним больше нравилось старое, другим – новое. Соборы 1666 и 1667 гг. отстранили патриарха Никона, обвинив его в самовольном уходе с поста главы Церкви, в оскорблении царя, в смуте, в жестоком обращении с людьми. Припомнили Никону и мучения противника реформы епископа коломенского Павла, которого он "предал на лютое биение: архиерей этот погиб безвестно". Новым патриархом был избран во всем послушный царю Иоасаф II (1667–1672), который приступил к рассмотрению дел церковного раскола, взвалив всю вину на староверов. 13 мая 1667 г. собор при активном участии двух греческих патриархов проклял дониконовские, старые обряды.

Василий не был сторонником реформ патриарха Никона. Автор *Жития* замечает, что он в своем приходе "держащих святые Древлецерковные законы не гоняше, но усердно всячески покрываше и соблюдаше" (Житие 1869, 74). Василий Усов (Урусов), вероятно, умер в конце 1660-х или в начале 1670-х гг. Вдова Василия, имя которой неизвестно, осталась с тремя детьми: Феодосием, Леонтием и Георгием, "младостью цветущими". Исследователи по-разному определяют год рождения Феодосия: 1656 или 1661 гг. (ср. Любопытный 1863 а, 57, 172; Понырко 2004, 142), не ранее 1665 г. (Иустинов 1906, февраль, 259). По нашим подсчетам, он родился между 1661 г. и концом 1660-х гг. (ср. Житие 1869, 74–75).

О детстве и юношестве Феодосия Васильева известно очень мало. Он вырос в Крестецком Яме. Объем его первоначального обучения, видимо, был не слишком обширным, но в то же время для тогдашнего жителя русской провинции более чем достаточным. Отец, приходской священник, научил Феодосия читать и писать по-церковнославянски. С малых лет он приобщался к религиозной жизни, посещая вместе с отцом церковь. Феодосий женился в двадцати-двадцатидвухлетнем возрасте. Прихожане, прежде избравшие попом Василия Усова, начали настаивать, чтобы Феодосий шел по стопам отца. Однако тот не соглашался. Поэтому прихожане, "паемисе его нуждою", отвезли к митрополиту Корнилию (1674–1695) в Новгород. Архиерей же, согласно автору *Жития*, из-за молодости Феодосия на время поповство отложил и поставил его дьяконом (Житие 1869, 74). По другим сведениям он был дьячком; в исторической литературе вопрос о сане, в который был поставлен Феодосий, освещается двояко (о нем как о православном дьячке см. Булгаков 1994, 447; Зеньковский 1995, 439; РБС 1913, т. 25, 327; Иустинов 1906, февраль, 259–260; о Феодосие как о дьяконе, кроме самого *Жития*, см. Христианство 1993, 343; Старообрядчество 1996, 60).

Любопытно, что молодой дьякон сначала проявил себя ревнителем "по Никоновых преданиях" и преследовал приверженцев старой веры. Однако около 1690 г. Феодосий отрекся от дьяконства и был крещен в староверие с именем Дионисий. Вместе с ним старообрядческое крещение приняли также его жена, сын Евстрат, дочь и два брата. Свое отречение от никонианства он подтвердил публично и указал его причины:

> В собрании всего тамо народа, Диачества отречеся. И дерзновенно и ясно возвестив, чего ради сего отречеся: яко по новоизложенным догматам в новопечатных книгах не возможно отнюдь спасения получить, возгнушася убо и крещения и прочих таинств, действующих от Никониан, под благословением пяти перечов, чрез литеры в новопечатных книгах п(е)реданных <...> развратно (Житие 1869, 74).

Почему дьякон Крестецкого Яма Феодосий "отвержеся ревностно новолюбных преданий"? Согласно Иустинову, стремительный и нервный поначалу Феодосий не оправдал надежд местных прихожан, уже тогда поголовно державшихся старых обрядов, на снисходительного пастыря, каким был его отец. Резкое поведение их избранника было в глазах "раскольников" не иначе как изменой им. Но из-за частных столкновений и под усердным влиянием старообрядческих проповедников, решительный и искренний Феодосий не мог остановиться на полпути. Мотивы были следующие: общая для тогдашней русской религиозности высокая оценка старожитности, одинаковая важность и догм, и обрядов и, наконец, живое религиозное чувство самого Феодосия (Иустинов 1906, февраль, 259–260). Сочетание этих нескольких факторов и характеризуют личность Феодосия, а также русскую культуру того времени, как они виделись православному историку начала XX в. Автор *Жития* иначе описывает события и факторы, существенно определившие выбор Феодосия:

> Егда же Божиею всещедрою благодатью, коснувшеюся сердцу его и умной души, пресыщен бы, и от неких боголюбивых мужей услышав о бывшем пременении, готову ниву имея разума благого своего к приятию таковых семен, поза абие древнее Святыя Апостольския Церкви благочестие и Никоновых новин пагубное злочестие (Житие 1869, 74).

С точки зрения апологетов староверия, Ф. Васильеву предоставляется Божья благодать; используя термины социологии религии, он получает "трансцендентальный сигнал". Под воздействием проповедников, Феодосий убедился и поверил, что староверие – единственный путь к Богу. Он сознательно выбрал свой путь ревностной защиты "Древлецерковного святого Православия".

Таким образом, древлеправославие приобретает для Феодосия принципиально иной характер: оно отождествляется со святостью, истинностью и радикально противопоставляется новшествам патриарха Никона. Естественным результатом этого было то, что новшества возникали не из "древнего благочестия", а являлись результатом "перемены" старого, так сказать, подмены его другим. В свою очередь, радикальное противопоставление религиозной старины и нововведений могло привести – и в случае Феодосия привело – к эсхатологиче-

скому диагнозу и актуализации идеи антихриста. Учение о духовном, мысленном антихристе в староверии получило книжное оформление после собора 1656 г., но подробно было раскрыто именно в сочинениях Феодосия Васильева в начале XVIII в. (Смирнов 1909, 87; Русская мысль 1991, 122).

После старообрядческого крещения Ф. Васильев со своей семьей и матерью оставил Крестецкий Ям и поселился в соседнем с ним селе, где "в безмолвие живуще, работаху Богу". Спустя некоторое время умерли его жена и дочь. Овдовев, Феодосий год или два самостоятельно изучал Св. Писание и христианскую литературу, соблюдал "Древлецерковная содержания" и вникал в изучение церковного пения. Очень выразительно и пышно изображает Евстрат душевные труды своего отца и их итоги:

> Иже и собра от их преизобильное богатство духовные благодати, многую премудрость, преизящное ведение, яко люботрудная пчела медвенные соты, или яко губа привлече сладчайшия воды. Бяше бо муж остроты мудрыя, ума скоропостижного, разума всеобчятного, смысла многоплодного, памяти крепкия и разсуждения великого (Житие 1869, 75).

В это время "духовные мужы", усмотрев "преизобилие сущаго в нем разума и в Святем Писании искуства", уговорили его на путь миссионерства. Автор *Жития* добавляет, что "паче рещи самим Богом во уме озорен и позван". Феодосий начал посещать города и села не только России, но также Швеции и Речи Посполитой. Вероятно, убежденное и горячее слово его проповеди имело огромный успех, потому что в *Житии* дважды с восторженностью говорится о большом количестве людей, направленных им "к закону истинного Православия".

В начале 1690-х гг. Ф. Васильев стал одним из руководителей новгородской беспоповской общины. В 1692 г. по поручению новгородской общины он во главе группы отправился в Швецию, на Черную мызу около Нарвы, для обличения "развратного" учения некоего Ивана Коломенского и его последователей, дававших приют беглым попам, а также совершаемых ими крещений, евхаристий и других таинств. Иустинов замечает, что эта беседа Феодосия с заблуждающимися к обращению их не привела (Иустинов 1906, февраль, 264–265). Автор *Жития* утверждает, что Феодосий со своими спутниками в беседах и спорах одолели соперников и изгнали их из общины, а многих "от прелести изведе" (Житие 1869, 76–77). Это событие послужило созыву 1 июля 1692 г. в Новгороде старообрядческого собора, на котором кроме осуждения "великих слабостей" Ивана Коломенского впервые были письменно изложены взгляды беспоповцев по частным вопросам. Важными решениями собора были отвержение церковной иерархии, запрещение браков и рождения детей членами их общины, а также строгий запрет на общение с представителями окружающего мира, будь то никониане, поповцы или иноверцы (Смирнов 1898, LXXXVIII–LXXXIX).

В конце XVII в., с угасанием надежд на восстановление древнего благочестия в России и усилением полемики в самом старообрядческом движении, перед староверием все отчетливее вырисовывалась необходимость авторитетного ре-

шения возникших богословско-мировоззренческих и догматических проблем, а также создания церковно-административных структур. В 1694 г. старообрядческие духовные лица созвали, вероятно, в Новгороде второй собор. Новое постановление состояло из двадцати вполне отчетливо составленных положений, из которых первое догматически было самым важным. Новгородские отцы определили, что духовный антихрист уже пришел и что он царствует в патриаршей Церкви, которая вместе с поддерживающим ее государством сделалась "воинством антихристовым" (Приговор 1898, 041). Непосредственно из этого следовало истребление всех таинств, совершаемых священниками, и необходимость перекрещивания приходящих в староверие (2-е и 3-е положения), а также отвержение браков и признание греховности рождения детей (4-е – 17-е положения).

Такой предельный, но однобокий аскетизм и неприемлемость никоновского священства определили и характерные черты ранних беспоповских приходов: выборность из мирян духовных лиц, сохранение некоторых таинств (крещения, исповеди, "духовного причастия") и требование отказаться от нормальной и обычной для многих жизни, делавшее их монахами без обета (Зеньковский 1995, 443).

Принятые новгородскими соборами вероучительные определения, получившие обязательную для беспоповцев силу, должны были внутренне сплотить и укрепить это старообрядческое общество. Но с изданием соборных постановлений работа по улаживанию религиозной жизни беспоповцев, да еще в условиях оппозиции государству, своей интеллектуальной и военно-политической мощью преследовавшей староверов, далеко не закончилось. В середине 1690-х гг. Ф. Васильев, вероятно, жил в окрестностях Новгорода и много разъезжал, терпеливо и последовательно наставляя староверов, сомневавшихся или не соблюдавших установленные церковные правила (Житие 1869, 75–77). Также он призывал к переходу в староверие и спасению людей, "в сетях Никоновых новопреданий увязших". Васильев обходил села и города не только в Новгородском и Псковском краях, а добрался до самой Москвы и побывал даже в тогдашних Швеции (ныне территория Эстонии) и Речи Посполитой (Житие 1869, 75; Иустинов 1906, февраль, 270).

В этих путешествиях у него были и помощники: Василий Семенов, Игнатий Трофимов и Терентий Васильев, перешедшие в старообрядчество под влиянием Феодосия (Иустинов 1906, февраль, 270). Об успехе проповеди Феодосия говорит и то, что около 1697 г. он, будучи в окрестностях Старой Руссы, переубедил в Черенчицком погосте даже попа Флора Харитонова, позже признавшегося об этом на допросе в синоде (Иустинов 1906, февраль, 270). Таким образом, число учеников и последователей Ф. Васильева постоянно росло. Автор *Жития* по этому поводу писал:

> Славе же о учении его широко протекшей: ибо не может град укрытися верх горы стоя, по Господне Словеси <...>: славящаго мя, рече, прославлю (Житие 1869, 77).

В то время особое внимание на Феодосия обратила новгородская епархиальная власть. В 1697 г. на новгородскую кафедру вступил митрополит Иов, известный

своей деятельностью против староверия. Участились розыски "раскольников" и их допросы. Во время своих поездок по епархии Иов приезжал в Крестецкий Ям. Митрополит не мог не слышать о влиятельном проповеднике Феодосии. К тому же, многие из пойманных староверов при допросах именно его называли своим учителем (Описание документов 1868, 434; Житие 1869, 77). Васильева стали разыскивать. Но он успешно избежал ареста, а может быть и более худшего исхода, так как после стрелецкого восстания 1682 г. в Москве староверие было запрещено в государстве, а тем, кто перекрещивал переходящих, грозила смертная казнь. В 1699 г. Ф. Васильев, взяв с собой мать и сына Евстрата (жена и дочь к этому времени умерли), переехал в Речь Посполитую (Житие 1869, 78; Иустинов 1906, февраль, 270; Макарий 1889, 293). Составитель *Жития* писал о мотивах переселения за границу:

> Не мучения и смерти боясь сие сотвори; желателен убо зело бяше за древние святоотеческое содержание усердно душу свою положити, но другим пользы и спасения желая и Господне заповедь исполняя: Аще, рече, гонят вы во град сем, бегайте в другии (Житие 1869, 78).

За рубежом Ф. Васильев и его последователи поселились недалеко от российской границы – на землях пана Куницкого в Крапивинской волости около Невеля, близ деревни Русаново (Описание документов 1868, 434; Житие 1869, 78; Иустинов 1906, март, 391). Неизвестно, сколько людей переехало в ВкЛ вместе с самим Феодосием, но вскоре туда устремился целый поток желающих. Очевидец Евстрат Васильев (ко времени переселения ему было семь лет) позже писал:

> Услышано не бысть в России по странам дивного учителя Феодосия отшествие тамо, множество Христиан от градов, весей и сел, любовию распаляеми, потекоша во след его, желающе Древлецерковное святое Православие немятежно соблюдати и под руководством его пребывати (Житие 1869, 78).

Русановская община (1699–1708) была, видимо, первым значительным религиозно-духовным центром беспоповства и русского староверия за рубежом в целом (Расцвет поповской Ветки около Гомеля приходится на 1720–1740-е гг.). Разделенные границами и большими расстояниями староверы в ВкЛ и России не теряли связи между собой. В 1701 г. Феодосий написал послание, вероятно, тем жителям Крестецкого Яма или Старой Руссы, которые в свое время были близки к нему, а теперь остались на родине. В нем Ф. Васильев призывал староверов держаться "истинной веры христианской", как и он "пребывает с рабами Христовыми в православной вере" (Васильев 1909 а; Смирнов 1909, 86).

Люди в Русановской общине были разного звания и положения, простые и "учительские". Основную часть составляли, видимо, выходцы из новгородских, старорусских и псковских земель. Однако встречались и люди с русского Севера. Например, купец Илья Яковлев, уроженец Сумского острога близ Соловков (Описание дел 1868, 437; Иустинов 1906, март, 392). Большинство из них были крестьяне, но далеко не все. Приходили к отцу Феодосию и купцы, и горожане, и

духовенство, и даже "Бояр и от Болярин благородных немало" (Житие 1869, 80).

Одним из главных помощников Феодосия в русановской общине был выходец из Пскова дворянин Захарий Бедринский (Житие 1869, 80). Всего же в *Житии* перечислено 14 дворянских фамилий: Герасим Злобин, патриарший дворянин, "духовный", Феодор Афанасьев, Никита Иванов, две сестры Елагины и другие.

Все приходившие в религиозную общину к Феодосию "свою во всем волю отлагающе любезно повинахуся ему" (Житие 1869, 80). Трудно пришлось в первое время староверам на новом месте. У них не было, прежде всего, жилищ и приходилось начинать устройство общежития с рубки и расчистки леса и строительства деревянных домов. Трудолюбивый Феодосий и сам не впал в уныние, и других своим примером в работе и словом ободрял. "Праздность – училище злых", – поучал Феодосий.

Решено было устроить две отдельные обители – мужскую и женскую, что соответствовало основному принципу федосеевцев – безбрачию и строгой нравственности. Общими усилиями Русановские обители скоро преобразилось:

> Собрася убо к нему во общее житие мужска полу до шести сот, девиц и жен до седми сот (Житие 1869, 79).

Обители были хорошо обустроены. Кроме церквей, помещений для общей трапезы и келий, упоминаются "больницы", т. е. богадельни для престарелых и больных (Житие 1869, 79). Староверы, принадлежащие к этой федосеевской общине, жили и в ее окрестностях. Подобный уклад был и в Выговском общежительстве в Поморье, в котором еще до создания отдельного женского монастыря, а также в его окрестностях в 1698 г. жило около двух тысяч староверов, иноков и инокинь (Юхименко 2002, 33).

Соорудив стены и покров общежития, Феодосий начал устраивать в нем "веру" и "житие". Сначала он отправлял и основные церковные требы: крестил или перекрещивал, исповедовал, хоронил. В религиозной и хозяйственной жизни его правой рукой, по словам автора *Жития*, был умный, кроткий и хорошо знающий Писание Захарий Бедринский. Он был знаком Феодосию еще до переселения в ВкЛ, а за свое благоразумие был почитаем не только среди староверов, но и среди российских и польских чиновников, посещавших общину. Другим помощником Феодосия был Стефан Валацкий, служивший в церкви в его отсутствие (Житие 1869, 80). Известно, что во время поездки к поморцам на Выг в 1706 г., Васильева сопровождали и другие "христианские учителя": Спиридон Максимов, Симеон Григорьев, Прохор Матвеев, Иван Кондратьев и Иван Семенов (Житие 1869, 83). На должности казначея в общине был престарелый Даниил, позже убитый при ограблении обители польско-литовскими военнослужащими. Для решения религиозных, догматических и хозяйственных вопросов в федосеевской общине созывались собрания или соборы наставников, книжников и других членов общины, решения на которых принимались сообща. Например, вопрос о разделении федосеевцев с поморцами в молитвах, еде и питье был решен Феодосием с согласия других наставников (Житие 1869, 83).

Мужчины и женщины должны были придерживаться установленного еще новгородскими соборами правила безбрачия и, по крайней мере, в принципе, соблюдать строгое целомудрие. Мужская обитель была изолирована от женской. Мужчины не могли ни разговаривать, ни видеться с женщинами. Так поступали "не страсти и грехи сущия отсякая, но и вины, от них же сия бывают, искореняя". Итак, суровая дисциплина, послушание своему наставнику, многочасовые службы и общность имущества были главными чертами этой федосеевской общины близ Русаново.

Согласно *Житию*, устав в обителях был положен "иноческий, Василия Великого". Простая пища, и одинаковая для всех, раздавалась в общей столовой: "На трапезе чтение всегда бываше. Хлеб и другие потребы общие бяху. Трапеза едина всем бяше". Важное место занимала молитва. В обеих обителях отправлялся полный цикл богослужения, кроме литургии: вечерня, павечерня, полунощница, утреня. В нужных случаях служились молебны, панихиды с чтением и пением по старопечатным книгам. Совершались и другие церковные требы: крещение, исповедь. Все службы совершались по уставу. Обычно службу в церкви начинал сам Феодосий, а в его отсутствие – Стефан Валацкий. Пение в Русановской общине было "сладкогласное", а богослужение – "чинно и красно вельми" (Житиė 1869, 79).

Феодосий Васильев иноков, приходящих от никоновской Церкви, таковыми не считал и, перекрестив их, не разрешал им совершать церковные требы. Однако многочисленные и длинные по дониконовскому уставу (конечно, без литургии и священников) и руководимые выборными мирянами церковные службы, посты, дисциплина, а также другие христианские добродетели – бедность, послушание, смирение, общность имущества, трудовой подвиг и безбрачие во многом напоминали монастырь. Жизнь двух поморских обителей Выговской киновии – другого центра тогдашнего беспоповства – также сложилась на монастырских началах (Смирнов 1893, 99–101). Но в отличие от федосеевцев, поморцы разрешали инокам "духовные дела творить" (крестить, принимать на покаяние, постригать в иноки). Как заметил С. Зеньковский, отдельные правила религиозной общины Феодосия, а позже и других федосеевских общин, включая и знаменитое московское Преображенское общество, были очень похожи на соответствующие части уставов монастырей Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого. И далее он писал:

> <...> Федосеевские общежития все-таки очень значительно отличались от православных русских монастырей. Это были собственно только общежития для всех членов федосеевской "восточныя соборныя церкви". В них не было пострига и обета; безбрачие являлось результатом догматического рассуждения, а не добровольного решения отдельного члена общины. Сам глава общины Феодосий тоже не считал свой "мир" за монастырь и даже упрекал беспоповцев-поморцев за то, что их Выговские иноки носили монашескую одежду и, не будучи постриженными в иночество священниками, все же совершали ряд служб и обрядов, которые по церковным канонам было разрешено совершать только монахам. Он забывал при этом, что поморцы ввели пострижение в иноки без священников и что его

> же федосеевские наставники и он сам совершал службы, которые тоже по уставу церкви могли совершать только монахи или даже только священники. <...> Они <федосеевцы> <...> жили особо от греховного, завоеванного антихристом, мира, а не особо выделенной из федосеевского движения монашеской обителью (Зеньковский 1995, 448–449).

Религиозная и богословско-полемическая деятельность отца Феодосия и его последователей в Русановской общине "весьма прослыла" не только среди беспоповцев, но и в русском староверии в целом. Последние десять лет жизни Феодосия были плодотворны и в творческом отношении. Феодосий обменивался посланиями и беседовал с Андреем Денисовым – одним из талантливейших богословов раннего староверия. В декабре 1707 г. он закончил обширное богословско-полемическое сочинение *Обличение*, в котором, отвечая на работу Рязанского митрополита Стефана Яворского *Значения пришествия антихриста и кончины века* (1703), обосновал учение о духовном антихристе (Смирнов 1909, 91–93). Вместе с тем, успешная миссионерская деятельность Ф. Васильева, десятков его учеников и других беспоповских проповедников в северо-западной части России, северной и северо-западной части ВкЛ способствовала распространению федосеевства в этих регионах. В течение XVIII в. федосеевство распространилось также в Ярославле, Москве, Петербурге, Стародубье, на территориях современных Эстонии, Латвии, Литвы, Белоруссии, в Сувалкско-Сейненском регионе Польши и т. д. (см.: Макарий 1889, 296; Заварина 1986, 18–26; Iwaniec 1977, 79–82; Хронограф 2004, 53–71). Рост федосеевства в Новгородском, Псковском краях и за границей вызвал в начале XVIII в. оживленную полемику между поповцами и федосеевцами (см. Дружинин 1908).

В общежитие к Феодосию на собеседование "от Св. Писаний о Древлецерковных Святых содержаниях и о Никоновых новопреданиях" неоднократно приезжали представители аристократии и высшие чиновники России: боярин Борис Петрович Шереметьев, любимец Петра князь Александр Данилович Меншиков, боярин и дипломат Симеон Григорьевич Нарышкин, торопецкий и великолуцкий комендант Антоний Алексеев, боярин Яков Карсаков и другие (Житие 1869, 80). Это свидетельствует о том, что Феодосий не был принципиально настроен против государства, как это утверждают некоторые исследователи, сравнивая федосеевцев в этом с радикалами анабаптистами XVI в. или богомилами и альбигойцами средневековья (ср. Зеньковский 1995, 452). Феодосий неоднократно и подолгу беседовал с российскими вельможами. "Такмо вси удивляхуся, – заметил его биограф, – духовной благодати, сущей в нем <Феодосии> и преизобильному во святых книгах о всем ведению" (Житие 1869, 80). Следует заметить, что жестокое и непримиримое отношение правительства Софии к староверам несколько смягчилось: староверы в некоторых местах получили временные льготы, меры гражданских властей постепенно принимали характер экономической дискриминации, хотя от репрессий против староверов отказаться еще не спешили.

Русановская община Феодосия просуществовала всего около девяти лет. Она

неоднократно подвергалась разграблениям солдатами Речи Посполитой, затем начались притеснения со стороны вступивших в Речь Посполитую российских войск. В результате военных действий во время Северной войны, которые в те годы в значительной степени проходили на территории Речи Посполитой, федосеевская община оказалась между молотом и наковальней. Видимо, поэтому Феодосий решил возвратиться на родину, в Россию, где появились первые признаки веротерпимости. Весной 1708 г. через посредничество торопецкого и великолуцкого коменданта А. Алексеева зарубежные выходцы получили разрешение князя А. Меншикова, губернатора Ингерманландской губернии, поселиться на его землях в Вязовской волости Великолуцкого уезда (Житие 1869, 84). С помощью могущественного покровителя они обрели не только возможность исповедовать староверие, но и защиту как от мирских, так и от духовных властей. В течение нескольких лет в заново устроенной общине выросло число обитателей, но стало не хватать хлеба и одежды.

В 1711 г. "случися <...> моровому поветрию быти", истребившему большинство людей в общежитии и многих крестьян в окрестных селах (Житие 1869, 85). По прошествии некоторого времени в Вязовской обители дела стали улучшаться: появилось некоторое изобилие, пополнился ее состав. Еще в 1710 г. князь А. Меншиков передал федосеевцам во владение Ряпину мызу в Юрьевском уезде, место более подходящее, чем Псковщина. Феодосий, взяв своего сына и еще трех староверов, немедля отправился в Новгород за письменным разрешением властей переехать в Ряпино. Через некоторое время, уже при повторном визите, "злотолюбивый и всезлобный Корсаков" неожиданно арестовал Ф. Васильева вместе с двумя сопровождавшими его людьми и передал новгородскому митрополиту Иову.

В Архиерейском приказе его поместили в Орлову палату, "темноты и праха исполнену, и ноги ему оковаша". На все увещевания митрополита Иова отказаться староверия, посулы всевозможных почестей и возвышения от иерейства до архиерейства, Феодосий спокойно отвечал, что это все временные вещи сего света, мимолетные, как сон, которыми он не дорожит. На устрашение пытками, он будто бы твердо ответил: "За Древлецерковная святая вся отеческие содержания, о укрепляющем мя Христе, всякие муки и жесточайшия томления страдати уготовихся" (Житие 1869, 88). Для увещевания Васильева однажды был приведен некий "старец ученый свободных наук". В. Понырко делает предположение, что это мог быть Ионникий Лихуд, находившийся тогда в Новгороде и устроивший вместе с братом Софронием школу "свободных наук" (Понырко 2004, 144).

Через месяц надломленное странствиями, постом и медными веригами здоровье Феодосия Васильева пошатнулось и 18 июля 1711 г. он умер в заточении (Смирнов 1895, 104; Зеньковский 1995, 452). Евстрат Васильев, сам находящийся в тюремном заключении, привел другую версию смерти отца: "инии же глаголют, яко убиен бысть от самого Архиерея некою дскою" (Житие 1869, 89). И добавил:

> Тело же блаженного страдальца, повелением Митрополичьем, злии слуги из града извлекше на поле, в раве закопаша.

На третью ночь его ученик некий Василий Конопов перехоронил тело Ф. Васильева у реки Варя, недалеко от Новгорода. Позже ряпинские федосеевцы пожелали перехоронить "кости любезного отца". По словам автора *Жития*, это произошло не без чудес, так как после 127 дней пребывания тела в земле, оно было "цело и нетленно" (Житие 1869, 90). В декабре 1711 г. тело Феодосия было перезахоронено с совершением погребального обряда на старообрядческом кладбище в Ряпиной мызе.

Федосеевство пережило своего основателя и в конце XVIII и XIX вв. стало одним из самых сильных и влиятельных обществ среди беспоповцев.

УЧЕНИЕ РАННИХ БЕСПОПОВЦЕВ. ФЕОДОСИЙ ВАСИЛЬЕВ

Перед староверием в конце XVII в. возникла задача организовать церковно-богослужебную практику и дать ей догматическое обоснование. Значительная роль среди беспоповцев в решении этой задачи принадлежит Феодосию Васильеву и братьям Андрею и Симеону Денисовым.

Богослужение беспоповцев организовалось с опущением всех священнодействий, которые, с точки зрения Русской православной церкви, полномочны выполнять лишь священник или диакон. Такие богослужения совершались еще до раскола Русской церкви, особенно в северной России, где в малонаселенных и отдаленных приходах зачастую не бывало постоянных священников. Распространение федосеевства в северо-западной части России было связано и с другими обстоятельствами: автономией приходов, некоторой самостоятельностью и определенным уровнем самосознания прихожан в религиозных и социально-юридических делах в Северной России и новгородско-псковском крае в XVII и отчасти в XVIII вв. (Смирнов 1895, 93–94; Клибанов 1996, 17–18).

Учение Феодосия Васильева в значительной степени определялось также предпосылками ранних старообрядческих писателей-полемистов радикального направления. В основе его вероучения было положение о достижении "кончины века". Отсюда вывод (в то же время и предпосылка) о пришествии антихриста – духовного, мысленного, а не телесного, физического. В этом отношении Феодосий, как и первые поколения староверов-беспоповцев, жил напряженным эсхатологическим чувством. Причин для этого в условиях крайнего возбуждения российского общества во второй половине XVII и начале XVIII вв. было более чем достаточно: реформы патриарха Никона, рост социального притеснения, городские волнения и крестьянские восстания, жестокие преследования староверов, беглых солдат и крестьян, долголетние войны России с Речью Посполитой и Швецией и т. д.

Рядом с обычным эсхатологическим репертуаром русской книжности (слова отцов Церкви, "откровения" и т. д.) в сочинениях Феодосия, очевидно, прослеживается идейное влияние произведений западнорусских писателей-полемистов конца XVI и первой половины XVII вв., особенно проповедника Виленского пра-

вославного братства Стефана Зизания и архимандрита Киево-Печерской Лавры Захария Копыстенского (Шахов 1997, 32). Он хорошо знал и в своих сочинениях не раз ссылался на некоторые их произведения, изданные в Москве в 1640-х гг.; например, на *Кириллову книгу* – большой сборник, включающий, главным образом, русские переводы православных писателей Речи Посполитой. Название эта книга получила по открывавшему ее "Сказанию Кирилла Иерусалимского на осмый век о Втором Пришествии Христа" с соответствующими комментариями Зизания. В 1648 г. вышла *Книга о вере*, значительную часть которой составили компиляции из сочинений З. Копыстенского *Книга о вере* и *Полинодия*. Для произведений православных писателей Речи Посполитой, боровшихся с католицизмом и унией, были свойственны эсхатологические воззрения, общая схема движения в мировой истории антихриста, идея возможности существования Церкви без священства и мысль, что спастись от антихриста можно бегством от него (Миролюбов 1989, 36–42; Замалеев 1998, гл. 17). Это характерно и для учения Феодосия, переосмысленного применительно к российской ситуации конца XVII и начала XVIII вв., созданной расколом Русской церкви.

Основные положения учения Феодосия Васильева таковы:

1) учение о "конце мира"

а) характер эсхатологии

Эсхатология как учение о "конце мира" показывает глубину христианства. Но она может быть различной интенсивности или, по словам С. Булгакова, эсхатологизм может иметь два образа – светлый и темный (Булгаков 1991, 385).

Эсхатологические чаяния, предчувствия приближения "конца мира" и ожидание Христа Грядущего загорелось в душе Феодосия Васильева, озаряя ее своим потусторонним светом. "А ныне уже видите и сами, – обращался он в своем "Увещании" к новгородцам, – что отступили от истинныя православныя христианския веры, – так иного нечего ожидать, токмо страшного второго пришествия Христа" (Васильев 1909 а, 012). Апокалиптические ожидания Феодосия Васильева повлияли на его отношение к миру, на осмысление событий русской и мировой истории, а также на оценку никонианской Церкви:

> По тысячи лет от воплощения Божия Слова от Рождества Христова Рим отпаде от православия Христианския веры со всеми западными странами; а от 1000 лет егда прошло 595 лет, тогда юниты отступили от истинныя веры. А егда исполнилось от воплощения Божия Слова 1666 лет, тогда и здесь уже, у нас, в Московском государстве, отступили от истинныя, православныя, христианския веры (он же 1909 а, 012).

При этом Феодосий эмоционально замечал, что "сию грамотку, ей-ей, не от своего разума возвещаю". Он ссылался на Писание и православно-христианскую традицию: на святых пророков и апостолов, на семь вселенских и девять поместных соборов и на последнюю, 30-ю главу *Книги о вере*. Таким образом, иссякание благодати в мире, последнее отступление Русской церкви при патриархе Никоне, прекращение в ней священства были негативными сторонами учения Феодосия о

конце мира. Кроме того, эсхатология у Феодосия, как и в XVII в. в России, получила совершенно новую функцию. Эсхатологические предсказания обнаружили способность характеризовать события текущего времени (Плюханова 1996, 383).

Деловые отношения Феодосия Васильева с А. Меншиковым и другими дворянами, выговцев с администрацией Олонецких Петровских заводов доказывают, что эсхатология ранних беспоповцев не обязательно была темной, пессимистической и что она позволяет общаться с российским правительством, его высокими чиновниками и признавать их значение. Это светлый образ или оптимистическая эсхатология. Таким образом, напряженное эсхатологическое ожидание Феодосия было отнюдь не только негативным, но и глубоко позитивным опытом; не отрицанием мира, а специфическим способом его рассмотрения и переживания. Основное содержание его эсхатологии и область касательства был не мир, а Царство Божие; эсхатология Феодосия был не столько "против мира", не столько обольщение "еретичностью" нововерческой Церкви, сколько в "преддверии Царства" – и в этом ее отличие от мрачной эсхатологии крайне радикальных старообрядцев-самосожигателей и примыкавших к ним, которые умерщвляли или хотели истребить себя, чтобы спастись от воцарившегося антихриста.

Итак, опыт Царства Божия, а не просто убеждение в наступающем конце мира, опыт, дающий ключ к восприятию Феодосием Васильевым мира и его элементов – времени, общества, государства и т. д. – и тем самым объясняющий антиномичность этого восприятия, где решительное "да" миру сопряжено с не менее решительным "нет". Смысл этого "нет" миру – в обреченности и подчиненности мира, чья краса и образ проходят, Царству Божьему, которое не от мира сего; в свете Царства мир раскрывался и переживался как "сущий при конце" (об эсхатологии и православии также см. Шмеман 1996, 30–51). Поэтому, хотя последнее отступление произошло, ожидается второе пришествие Христа, но это не значит, что Ф. Васильев горячо чаял того, чтобы Он пришел в любой ближайший момент, но что он ждет Его пришествия. Церковь должна была както организовать свое существование на этой грешной и захваченной силами антихриста земле, приспособиться к переживаемому "истинными христианами" апокалиптическому веку.

Таким образом, эсхатология Феодосия Васильева скорее существенная черта его учения и часть практической программы церковного строительства, а не столько выражение, по словам С. Зеньковского, проповеди русских религиозных радикалов пессимизма.

б) учение об антихристе

Старообрядческие представления об антихристе имеют в своей основе эсхатологические идеи, представленные в Св. Писании, воспринятые в патристической и древнерусской литературе и особенно развитые в творениях православных писателей Речи Посполитой XVI–XVII вв. Ожидание прихода антихриста и наступления конца времен постоянно возобновляется в Европе в период социальных потрясений, при наступлении определенных дат, а также на рубеже веков и

тысячелетий. Так, например, пришествие антихриста в Западной Европе ожидалось в 1000, 1033 и других годах, во время эпидемии чумы (1348), в период Великой схизмы (1378–1415), Реформации (после 1517), Брестской унии (1596) в Речи Посполитой, затем в годы Французской революции (1789–1793) и т. д. Ожидание прихода антихриста (и даже убежденность в его воцарении) в России были особенно сильны в период с 1666 г. до петровского царствования.

Первое положение новгородского собора беспоповцев в 1694 г., одним из руководителей которого был Феодосий Васильев, гласило:

> <...> По грехам нашим в кончину века достигохом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви, седе на пристоле Бога живого, под именем иного Исуса, показуя себя яко Бога, и тем, через воинство антихристово, раздоряющее церкви Божия, вся таинства ея истребил и всякую святыню омрачил и свое новодействие восстановил (Приговор 1898, 041–042).

Этим заявлением собор окончательно решил все недоумения части староверов, ожидавших пришествия антихриста и конца мира. Феодосий Васильев и другие новгородские отцы определили, что духовный (умственный, не человек) антихрист уже пришел и что он царствует в патриаршей Церкви, которая сделалась "воинством антихристовым".

Вера в господство антихриста составляет одну из характерных черт значительной части староверия. Староверы вели спор об антихристе с момента возникновения раскола в Русской православной церкви. В этом утверждении о пришествии антихриста в мир заключается основное отличие их эсхатологического учения от официального православного. В начале XVIII в. богословы патриаршей Церкви утверждали, что последние времена не наступили, а знамений и признаков их еще не наблюдалось. В христианской доктрине эсхатологические сюжеты непосредственно связаны с хилиастическими: после трех с половиной лет царствования антихриста должно быть второе пришествие Христа, страшный суд, а затем должно наступить Царство Божие на земле. При этом они считали невозможным определить время пришествия антихриста, потому что иначе станет известным и время второго пришествия Христа и страшного суда. Это является божественной тайной, которая не может быть открыта человеку. Чисто богословская трактовка эсхатологических проблем исключала возможность соотношения эсхатологических сюжетов Библии и представлений предания с тогдашней действительностью (Гурьянова 1988, 17–18). Официальная православная точка зрения на эсхатологические проблемы были изложены в таких сочинениях как *Розыск о раскольничей брынской вере* (1708–1709) Димитрия, митрополита Ростовского, *Ответ краткий на подметное письмо о рождении сими времени антихриста* (1707) Иова, митрополита Новгородского, *Знамения пришествия антихристовы и кончины века* (1703) Стефана Яворского.

Беспоповцы, утверждавшие о пришествии антихриста, расходились с другой, более умеренной частью староверия – поповцами, которым казалось, что временное "помрачение" высшей государственной и церковной власти будет все

же преодолено и основная задача состояла в том, чтобы дождаться этого, не поколебавшись в истине. Таким образом, большинство поповцев ожидало появления "чувственного" антихриста в будущем.

В конце XVII и первой четверти XVIII вв. учение о духовном антихристе утвердилось в беспоповстве и, видимо, стало господствующим (Русская мысль 1991, 122–124; Смирнов 1898, 44–45). Более подробно это учение было раскрыто именно Феодосием Васильевым. В 1701 г. он, находясь в усановской обители, написал послание, которое было адресовано, вероятно, в Новгородский край. В нем он повторил мысль, что антихриста нужно понимать духовно: "А антихриста уже впредь не ожидайте в чувство, но по сему разумейте: егда Христос на земли явися и с человеки поживе, не царствовал он чувственно на земли, тако и антихрист не имать в чувство быти" (Васильев 1909 а, 012).

Сопоставление антихриста с Христом Феодосий делал потому, что сын погибели во всем должен был уподобиться Сыну Божьему. Причем теперь он ссылался на слово об антихристе римского папы Ипполита – или приписываемое папе Ипполиту, – который писал, что "во всем хочет уподобиться льстец Сыну Божию: лев – Христос, лев – антихрист; явится агнец Христос, явится и антихрист агнец, внутри же сий сокровенный волк "в коже овчи". В таком виде антихрист явился уже давно. Еще Иоанн Златоуст говорил: "Того самого антихриста нарицает быти отступление". Вслед за ними Феодосий писал:

> А ныне уже видите и сами, что отступили от истинныя веры – так иного ничего ожидать, токмо страшного второго пришествия Христова (Васильев 1909 а, 012).

Для него антихрист был не только "отступлением", но и злым, "лукавым" духом, вошедшим в патриарха Никона, перед тем как тот начал "казити благочестивыя книги, и свои новые печатати книги повелел <...>".

В 1707 г., видимо, в Русаново Феодосий Васильев написал сочинение о пришествии антихриста *Обличение*, созданное в ответ на книгу Стефана (Яворского), митрополита Рязанского *Значение пришествия антихристова*, и Иова, митрополита Новгородского *Ответ краткий о рождении антихриста*. Это сочинение, состоявшее из 22 вопросов и ответов, было изложено в форме диалога между старообрядцем и новообрядцем. На замечание новообрядца о пришествии антихриста как "непостижимой тайны Божей" старообрядец отвечал, что изучение этого вопроса является прямой обязанностью истинных христиан (Смирнов, 1909, 163–175). А кто или что есть антихрист? В ответ Феодосий приводил слова Иоанна Златоуста из его бесед на послание апостола Павла к Солунянам и заключал, что апостол Павел и Златоуст "самого антихриста нарицают отступлением". По словам Златоуста, антихрист – это некий человек, приемлющий любое его действие. Поэтому и Феодосий говорил, что антихрист может существовать продолжительное время; "отступление" остается без изменения, хотя лица и меняются. Значит, в своем учении об антихристе Феодосий сочетал господствующую в его сочинениях мысль о духовном антихристе с утверждением об антихристе в различных лицах.

Без сомнения, представления об антихристе являлись наиболее употребляемым и злоупотребляемым – и наименее проясненным, вероятно, самым непонятным, затуманенным, полемически эффективным понятием (лозунгом, оружием в спорах) ранних беспоповцев и оставался таковым в ближайшее время. Со временем (с конца XVIII в.) ожидание прихода антихриста в эсхатологических мотивах беспоповцев стало не столь сильным, однако и в них антихрист трактуется как знак наступления последнего времени (подробнее о понятии антихриста в сочинениях староверов Балтии и Польши в 1920–1930-х гг. см. Поташенко 2003).

По мнению Феодосия, семь тысяч лет существования мира являлось первым признаком конца света, а они уже прошли. После апокалиптической тысячи лет антихрист явился в "царстве Римском": впервые он обнаружился в Риме при папе Льве III, когда произошло церковное падение Рима и началось разорение Римского государства, т. е. начали образовываться независимые западноевропейские государства: Италия, Франция, Германия. Другие признаки конца света и антихриста тоже обнаружились: "видим, яко уже нет места под небесем, в нем же проповедася Евангелие". Но это не значит, что Евангелие будет всеми принято. Перетолковывая слова Златоуста, Феодосий писал, что всякие разговоры о личном бытии Еноха и Илья и о личном их пришествии на землю перед концом мира совершенно излишни и не имеют под собой никаких оснований. Енох и Илья – это "пророческие слова".

Указание времени царствия антихриста также понималось им в переносном смысле. Согласно Васильеву, не в буквальном смысле следовало понимать и слова Писания о трех с половиною годах царствования антихриста. Итак, царство антихриста началось в Западной Европе. С Западной Европы это царство распространилось на Восток, а после 1666 г. – в Московском государстве. Это, по словам Феодосия, было предсказано ясно и проявилось уже в том, что патриарх Никон "ввел ереси именно латинской веры": четырехконечный крест, имя "Иисус" и особенно троеперстное крестное знамение. Он полагал, что троеперстное крестное знамение является первым признаком воцарения антихриста на Руси.

Свое *Обличение* Феодосий Васильев выслал в руководство Константину Федорову, который позже стал наставником в Ряпиной мызе. П. Смирнов утверждает, что учение Ф. Васильева о духовном антихристе было воспринято его учениками "в полном виде" (Смирнов 1909, 174). За исключением некоторых беспоповцев, принявших учение о личном антихристе, большинство беспоповцев в начале XVIII в. проповедовали воцарение духовного антихриста (Смирнов 1895, 95).

в) о Церкви

Староверы столкнулись с двумя последовательными соперничающими взглядами на Церковь, с чьей последовательностью они не могли сравниться, – взглядами их православных и радикальных оппонентов. Для первых Церковь была видным историческим институтом, являющимся историческим преемником апостольской Церкви; для вторых (спасовцев), истинная Церковь была на

небесах и ни в какой вещи на земле не было "Божией благодати" (Старообрядчество 1996, 190). Беспоповцы пытались занять промежуточную позицию между этими двумя взглядами и в итоге столкнулись с серьезными противоречиями.

Беспоповцы были убеждены, что наступили последние времена и в патриаршей Церкви воцарился антихрист, которого большинство из них трактовали духовно. В связи с этим возникла мысль о "бессвященнословном" состоянии Церкви. Вместо грозных владык епископов, уже на новгородском соборе в 1694 г. "духовные лица учителя, грамотные и простые отцы", среди которых был и Феодосий Васильев, выдвинули новую соборную организацию Церкви; в постановлениях собора не раз подчеркивалось соборное, а не иерархическое начало: "собор", "вся соборная церковь", "приговор братский" и т. д. Убежденные в том, что в никонианской Церкви царствует антихрист, благодать иссякла, таинства оскудели, новгородские беспоповцы пришли к выводу, что патриаршая Церковь потеряла право называться подлинно христианской Церковью.

Однако, как следует из его сочинений, идея об истреблении Церкви как Богом установленного учреждения была чужда Васильеву. В своем *Обличении*, полемизируя с никонианами об антихристе, он высказал свои суждения о Церкви. Взгляды Васильева на Церковь позволяют увидеть акцент, делаемый им на вере в Христа и на вере в святость Церкви. Васильев приводил слова Ефрема Сирина о том, что "душа, имеющая Бога в себе, церковь наречется чиста и свята, и божественные тайны служатся в ней". И далее, словами Иоанна Златоуста, он подчеркнул, что "Церковь бо не стены и покров есть, но вера и житие". Более того, Феодосий полагал, что "церковь должна быть известна: удобнее солнцу угаснути, нежели церкви без вести быти". Но староверу надо было знать, что тут говорилось о "святой православной церкви", а не "отступников" (см. Смирнов 1909, 187–188).

Поэтому рукоположенное никонианскими епископами духовенство неприемлемо и необязательно для обеспечения существования Церкви, в то время как вера и церковная жизнь являлись существенными для подлинности Церкви. Церковь как организация определялась верой, нравами и церковными законами: ни одно человеческое собрание не могло претендовать на звание "Церкви Божией", если оно не было основано на вере в Христа и на "совете", опирающемся, в свою очередь, на Евангелие. Такое понимание Церкви являлось как функциональным, так и отчасти историческим: правомочность Церкви определялась богословской и исторической преемственностью с русской дониконовской Церковью, а через нее и с апостольской Церковью. Важнее было придерживаться церковных законов и обрядов, которые содержались в дониконовской Церкви, чем быть членом института, который исторически к ним восходил.

Господствующее православие ответило резко: вопрос о том, составляет ли беспоповство Церковь, оно ставило в связи с вопросом об устройстве Церкви. Согласно православным, в Церкви должно существовать священство трех чинов: епископ, пресвитер и диакон. Поэтому всякое общество, не имеющее не-

рархии, не могло называться Церковью Христовой (Смирнов 1909, гл. 2). Иными словами, беспоповцы, с точки зрения господствующего православия, были "раскольниками". Разве Иоанн Златоуст, которого высоко чтили как староверы, так и православные, не понимал важности иерейского служения? Казалось, что Феодосий мог поддержать взгляд Златоуста на Церковь как "веру и житие", лишь отвергнув его мысль о важности священнического служения в Церкви. Именно в контексте противоречий между двумя аспектами взгляда Златоуста на Церковь, которые беспоповцам в начале XVIII в. казались несовместимыми, а также учитывая их веру в воцарение антихриста в патриаршей Церкви, следует рассматривать взгляды Феодосия на Церковь.

г) о таинствах.

Отношение Феодосия к таинствам отражало его общее мышление и взгляд на вопрос об антихристе. Таинства были возможны и нужны, но, ввиду отсутствия правильных священнослужителей, не было возможности выполнять всех их. Васильев признавал и сам совершал лишь два таинства, необходимых и достаточных, с его точки зрения, для спасения человека: крещение и покаяние, которые по учению православной Церкви в особых и исключительных случаях могли совершаться и мирянами.

Что касается таинства причастия, то во времена воцарения антихриста и, не имея возможности иметь священников, "нынешнее причастие", по мнению Феодосия, было неприемлемым. В *Обличении* он писал, что "без причастия <...> возможно спастись: о том <...> облак свидетельств покажем" (цит. по: Смирнов 1909, 233–234). Так как антихрист истребил "истинную жертву", то староверы оставались без видимого причастия, надеясь получить спасение вследствие соблюдения "правой веры", т. е. посредством мистического общения с Христом. При этом Феодосий указывал на слова из *Благовестника*[1]:

> И ты можеши не токмо по тайному причащению ясти и пити плоть и кровь Владычню, но и по иному образу.

Это духовное причастие было следствием горячего желания общения с Христом.

Таким образом, Феодосий утверждал принцип, который нарушал "средневековое" согласие в православии относительно таинств: вместо существовавших семи таинств он признавал три (крещение, покаяние и духовное причастие). При этом Феодосий не признавал мистического смысла таинства причастия (возможность получить св. Дары), а считал его символическим знаком общения с Христом.

Подводя итоги учению Феодосия Васильева, можно сказать, что для него вера в святость Церкви и вера в Христа составляла основу его учения. Несмотря на высокое значение обряда, горячая вера была самым важным, по мнению Феодосия, для спасения человека. Возможность существования Церкви без иерархии, имеющей апостольское преемство, апокалиптически настроенным основателем

[1] *Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие в четырех книгах* (Москва, 1648).

федосеевства осмысливалась лишь в сотериологическом, а не в каноническом аспекте. Проблема состоит в противоречии, возникающем между необходимостью создания церковной организации федосеевства и традиционными положениями православного церковно-канонического права, которое неизменно вело к дальнейшим спорам и истолкованиям среди учеников "преславного и досточудного" Ф. Васильева.

ПОЛЕМИКА МЕЖДУ ФЕДОСЕЕВЦАМИ И ПОМОРЦАМИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.: "ЖАЛОСТНОЕ РАЗОДРАНИЕ" И ПОИСКИ ЦЕРКОВНОГО СОГЛАСИЯ

Вторая половина XVII в. была ознаменована возникновением самостоятельных старообрядческих обществ. Распространение староверия в России и за рубежом, а также выделение старообрядческих центров означало не только географическое распределение его по местностям, но и было связано с разделением по убеждениям (Смирнов 1909, 125). Некоторые местности или центры были заселены преимущественно или исключительно беспоповцами (Поморье, Новгородско-Псковский край, Эстляндия, Лифляндия, Курляндия, северная и северо-западная часть ВкЛ), другие – поповцами (Керженец, Ветка, Стародубье, Дон). Со вступлением староверия в обособленную жизнь возникло много вопросов "веры", которые каждое общество решало по-своему. Так в старообрядческом движении появились разные толки или согласия, которые, однажды возникнув, существуют до настоящего времени, хотя были и такие, которые прекратили свое существование со смертью их основателей. Прежде всего, началась переписка и споры между поповцами и беспоповцами (об этом см. Смирнов 1909, гл. 1–3). Однако нас здесь интересует полемика между беспоповцами в первой трети XVIII в., а именно, между двумя главными их обществами – федосеевским и поморским. В настоящем разделе рассмотрим содержание этой полемики, сопоставим высказанные в ней положения и попытаемся выяснить последствия такой религиозной ситуации в беспоповстве.

Начало полемики между федосеевцами и поморцами относится к рубежу XVII и XVIII вв. Эта полемика касалась, прежде всего, некоторых вопросов вероучения и внутреннего устройства их обществ. Переписку, собеседования и споры вели, по словам П. Смирнова, "лица незаурядные, столпы и корифеи, родоначальники наиболее знаменитых толков беспоповщины": Андрей Денисов – главный наставник и управитель Выговского общежительства с 17 сентября 1702 г., и Феодосий Васильев – основатель федосеевского общества (Смирнов 1906, август, 213). Начало полемике положило, видимо, выговское послание, которое, скорее всего, относится к 1702 г. (Иустинов 1906, февраль, 275; П. Смирнов предполагает, что в 1700 г.; см. он же 1909, 73).

В послании выговцев федосеевцам были изложены главные догматические положения ранних беспоповцев: вера в "единого Бога, иже православными древ-

ними догматы проповедуемый и славимый, а не еретическими новинами"; вера "апостольской, кафолической <церкви> во святую единосущную Троицу"; убеждение в "нынешнем, последнем и плачу достойном времени"; неприятие никоновских священников; совершение необходимых церковных таинств (крещение, покаяние и "прочих") без священников "во время нужды" и ориентация на "догматы церковные апостольские", семь святых вселенских и девять поместных соборов "предания", которые содержали "греческая издревле и российская церковь до Никона настатия", и на "святых книгах напечатанных и писанных и неписанных обычных церковные предания" (см. Смирнов 1906, сентябрь, 374–375, 387). Составители послания, излагая свои принципы вероучения, желали выявить основания, на которых утверждалась федосеевская община. Но, в основном, обращение касалось семейной жизни федосеевцев, которая обратила на себя внимание выговцев тем, что лица, вступившие в брак еще в никонианской Церкви, после перехода в федосеевство жили, как законные супруги, "чадородием". Когда эти сведения дошли до Выга, то поморцы созвали собор, чтобы обсудить этот вопрос, так как Выговская община присоединившихся к ней из православия супругов разводила в отдельные (мужскую и женскую) кельи, а позже, с 1706 г. – общежития, и наложила запрет на рождение детей. На соборе было решено вразумить федосеевцев особым посланием по этому вопросу. Текст этого послания был составлен, вероятно, Андреем Денисовым (П. Смирнов, подготовивший это выговское послание к печати, писал, что в списках оно подписывалось обычно именем Андрея Денисова, что подтверждают и внутренние признаки сочинения; он же 1906, август, 215).

В пространной вступительной части послания проводилась мысль, что "спасение бывает" лишь "по писанию, во мнозе совете". Выговцы подготавливали федосеевцев к принятию того "совета", который передавали им в этом послании. Вопрос казался серьезным. Это было обличение важной, нарушающей благочестие, с точки зрения выговцев, погрешности, какую федосеевцы допустили в своем учении о браке и практике общежития. Однако выговцы желали, чтобы результатом послания было умиротворение, вразумляющее исправление, объединение, а не вражда и разделение. Поэтому они пытались выразить свои замечания как можно осторожнее, чтобы устранить возможность обиды и раздражения со стороны федосеевцев.

Тактичность полемики и поиск истины, начитанность и аргументированные богословские положения, обоснованные многочисленными ссылками на Писание, сочинения старообрядческих отцов и практику Русской православной церкви, уже в ранних посланиях выговцев объясняет и тот высокий религиозный авторитет, которого достигло Выговское общежительство в XVIII в. и отчасти в первой половине XIX в. в беспоповстве и в староверии в целом, и продолжает сохранять историческую значимость в определенной мере до сих пор. Далее выговцы переходили к разбору оснований учения Феодосия о браках. Главная мысль была такова: выговцы не запрещали браков, но почитали "девство паче

брака" и непременно советовали по нужде в "последнее время" идти необременительным "чистым путем"; нет ни благочестивых епископов, ни священников, поэтому жить без "церковного чинного браковенчания" не позволяет церковный закон. Выговцы открыто призывали к перемене образа жизни не только тех из федосеевцев, которые в "небраковенчанном сожитии пребывали", чего не одобрял и сам Феодосий, но и тех, которые рожали детей, как венчанные в никонианстве до перехода в староверие, что Феодосий оправдывал.

В сентябре 1702 г. Феодосий Васильев ответил на выговское послание. Призыв выговцев к миру и единению староверов он встретил принципиальным согласием:

> Многочастне и многообразне, им же образом желает елень на источники водныя – сице желала и желает душа наша тщатися блюсти единение духа в союзе мира, им же едино тело и един дух (Васильев 1906, ноябрь, 663).

На похвалы образу жизни и их добродетелям Феодосий отреагировал прямо и без обиняков: "аще мнится и от благого быти предложения, но в лице нам с поношением". Он "аще и мал разумом и убог смыслом", но все-таки смог не только прочитать "со вниманием, но и уразуметь" его смысл. Итог был неутешительный: "и овогда одовихся, а иногда прослезихся, видя такову беду вашу, иже о нас"(Васильев 1906, ноябрь, 670). В чем же была "беда"? Не в "братском совете". Дело в том, что, по мнению Феодосия Васильева, положение выговцев о браке разрушает "все здание, и с основанием, – не яко бы наше, но апостольское и святых отец". Из этого следует, что религиозная доктрина Феодосия, как и выговцев, вначале представляла собой следование (по сути, трансформацию) древлеправославной традиции в условиях, как полагали беспоповцы, "последнего времени".

Идеал старой веры был настолько силен, что догматические вопросы иногда оказывались в стороне. Ведь избранные иногда могли ошибаться из-за догматов, а также совершать грехи. Опыт показывал, что многие христиане, чуждые схоластики богословия, созидали прекрасные плоды веры. Кроме того, опыт учил, что богословские знания еще не гарантируют уверенности в спасении. Значит, богословские знания, которые в XVII и в начале XVIII вв. в России добывались в основном исключительно ценой индивидуальных усилий или импортировались из православных земель Речи Посполитой и других стран в виде книг и ученых, не могли подтвердить избранности и указать истинного пути к спасению. Поэтому беспоповство, внешне не порывая связей с мало богословствующей русской Церковью (что является одной из важных его сторон), относилось к ней с большим недоверием и стало собирать сторонников "старой веры" в общины на монашеско-коммунистической основе, избегавшие контактов с миром антихриста (Выг, Русаново, Ряпино, Гудишки и т. д.).

Ранние беспоповцы стремились Божье царство осуществить на земле. Не желая превратиться в секту, они хотели найти убежище в общине, отстраниться от внешнего влияния, довериться воле Бога и убедиться в своей избранности, соблюдая все детали христианской обрядовой жизни. Характерной и отличи-

тельной чертой беспоповства было то, что приверженцы "благочестивой церкви" еще при жизни старались, ревностно придерживаясь "чистоты благочестия", найти верный путь к Богу. Это стремление усиливало внешний, обрядовый аспект религиозной практики и являлось главным признаком беспоповства, возникшего на почве русского староверия. Такая обрядовость, менее свойственная поповской религиозности, но внутренне близкая форме великорусской религиозности XIV–XVII вв., побуждала верующих окунуться в наслаждение блаженством в этом мире, отвлекая верующих от необходимости чересчур вникать в сложные богословские построения. Таким образом, обрядовая сторона религиозности практически приравнивалась к вопросу о догматах. Поэтому даже незначительные вопросы обрядности и внутреннего устройства обществ вызывали у беспоповцев полемику и непримиримые споры и даже приводили к взаимному обвинению в "еретичестве".

Конечно, усиленное внимание к обрядности способствовало еще более строгому контролю над образом жизни и более твердому религиозному обоснованию нерелигиозной, профессиональной этики. Однако подобная обрядовая религиозность вызывала и прямо противоположное трезвой и строгой дисциплине, управляющей систематизированной, святой жизнью раннего беспоповца, явление: вне их общежитий господствовал хаос, даже незначительные отклонения от правил и религиозной практики у них вызывали сомнения и споры и иногда рассматривались как отступления от благочестия. Ожидание прихода антихриста было соотнесено ими с обрядностью (например, они утверждали, что двочастный "крыж латинский" – несвятой, скверный) и могло также препятствовать сближению разных беспоповских общин. Можно предположить, что начало полемики о браках между поморцами и федосеевцами, к которой, как известно, со временем добавились и другие спорные вопросы, и вскоре происшедшее разделение между ними, объясняется этой связью между ожиданием прихода антихриста и обрядностью.

Выговское послание, приводящее доказательства развода супругов, заключивших брак после перехода в староверие, изложено более сжато, мысль более сосредоточена, а доказательства самые непосредственные. При защите супружеств, заключенных до перехода в староверие, яснее и сильнее доводы Феодосия (об этом подробнее см. Смирнов 1906, август, 220–233). В начале XIX в. в *Кратком сказании о мнении брака староверческих патриархов Андрея киновиарха и Феодосия Васильевича* П. Любопытный даже заметил, что Феодосий, "озарившись священными правилами примерами христианских веков и светом естественного разума, апологию Андрея, всю яко не натуральную, расстроил и опроверг" (цит. по: Смирнов 1906, август, 230). Однако в 1700–1710-х гг. сам Андрей Денисов, как свидетельствуют его сочинения, твердо придерживался мысли о необходимости безбрачия для "истинных ревнителей древнего благочестия" (Смирнов 1906, август, 231). Феодосий ссылался в основном на апостола Павла (1 Кор. 7, 10-27), учившего жене от мужа не разлучаться, а также и мужу жены

не отпускать. У апостола Павла есть наставление, что жена, имеющая мужа неверующего, если он согласен жить с нею, не должна оставлять мужа, как и муж, имеющий неверующую жену, а она согласна жить с ним, не должен оставлять ее (Смирнов 1906, ноябрь, 687).

Таким образом, по мнению Феодосия, брак, заключенный до крещения, не расторгается фактом крещения, а остается действителен и после крещения. Выговцы рассчитывали произвести особое впечатление на то, что переживаемое время есть "последнее". Но Феодосий полагал, что какого-либо осуждения супружеской жизни в "последнее" время в Евангелии совсем не содержится. Супружество будет продолжаться до момента Страшного суда.



17. Миниатюра *Андрей Денисов* из *Жития Андрея Денисова*

Начавшаяся полемика между федосеевцами и поморцами не прекращалась. В 1703 г. Феодосий Васильев со своими последователями посетил Выговскую обитель. Он был готов вести богословские споры и взял с собой книги (Андреев 1869, 95; Иустинов 1906, март, 396). Поморский историк писал, что Феодосий с

> Выгорецкими отцы много беседовал о благочестии мирно, такожде и обычаев содержании <...> и о ином глаголаша к пользе общества, и потом в мирном союзе паки в Польские краи ко всей обители отъеха <...> (Андреев 1869, 95).

Известно, что в этой беседе, которую вели, главным образом, Феодосий Васильев и Андрей Денисов был затронут и ряд спорных вопросов: о браке, надписи на кресте, "ядении с неверными", иночестве, священнических поручах, которые надевал Феодосий при совершении духовных треб, за что был обличен выговцами и обещал исправиться (Иустинов 1906, март, 396–398). В результате были обозначены спорные вопросы, наступило примирение, ставшее лишь временным затишьем, а на практике каждая сторона осталась при своем мнении.

В конце того же 1703 г. в Феодосий Васильев и Андрей Денисов снова встретились в "Старорусских пределах". Под влиянием Андрея, или потому что у самого Феодосия к тому времени окончательно не сложилось мнение об иноках, они пришли к общему убеждению о приемлемости иноков, переходящих в староверие. Они занялись также выработкой единства богослужебной практики. В федосеевских обителях всенощное бдение не совершалось. Теперь оба "утвердили согласие, еже быти всенощному бдению" и тут же "в деревни" отпели и эту службу (Иустинов 1906, март, 399–400).

Тем не менее, при общем сходстве в устройстве этих общин в вероучении и богослужении федосеевцев и поморцев оставались различия. Их сходство было

обусловлено общей основной идеей о воцарении антихриста и идеалом древлеправославия. Частности же были во многом произведением их религиозных лидеров, которые в разной религиозной и общественно-политической ситуации должны были решать новые и переосмысливать старые вопросы. Федосеевцы в Речь Посполитой не могли не знать, что поморцы по-старому продолжают практиковать свои "заблуждения", доказанные в беседах и полемике Васильевым и частично отвергнутые ими самими. Васильев видел, что его искренние надежды на примирение не осуществились. В конце 1704 г. он написал второе послание на Выг, в котором содержались шесть пунктов предложений и указывалось, что "пря и смущение о церковных догматах" между поморцами и федосеевцами все еще существуют (Иустинов 1906, март, 400). Не получив ответа, приблизительно через полгода Ф. Васильев отправил на Выг *Предложение о догматах и титле*, с подробным – в 13 пунктах – перечислением "заблуждений" выговцев. П. Иустинов считает это сочинение "полным исповеданием своей (федосеевской) веры полемического характера" (он же 1906, март, 405). По всей вероятности, это было неполным, как покажет в своем ответе Андрей Денисов, изложением разногласий между федосеевцами и поморцами. Главу Выговской пустыни это послание, видимо, не застало на месте: в июне 1705 г. Андрей Денисов уехал "на Низ", т. е. Керженец (Иустинов 1906, февраль, 279). Феодосий же, не получив своевременного ответа на свое послание, принял молчание за нежелание выговского "верха" продолжать дальнейшую полемику.

Не получив никакого ответа на свое *Послание о догматах и титле* и имея резкое подтверждение несогласий Выговской общины (во время бесед выговцев и федосеевцев в Новгороде во второй половине 1705), Феодосий Васильев решил сам вторично ехать на Выг для конкретного выяснения взаимных отношений. В дороге его сопровождали "учители христианские": Спиридон Максимов, Симеон Григорьев, Прохор Матвеев, Иван Кондратьев, Иван Семенов (Житие 1869, 83). В 1706 г. Выговские отцы приняли приехавших гостей, по словам поморца Т. Андреева, "радостными сердцами" и "честь <...> подобающую воздаша". Андрея и Семена Денисовых тогда не было в общежитии: они еще не вернулись из своей поездки по России (Андреев 1869, 96). Леонтий Феодосиевич, с которым федосеевцам приходилось иметь бурные дебаты в Новгороде, и здесь был их главным оппонентом. Он замещал братьев Денисовых во время их отлучки – ему было поручено управление общежитием. Филиппов в своей *Истории Выговской пустыни* писал, что он был большим знатоком Св. Писания и церковного богослужения, в особенности церковного пения (он же 1862, 141). Процитируем сочинение поморца Т. Андреева:

> Феодосий же предлагаше вину своего к ним несогласия быти в торжищных брашнах и внешних браков их неприятия, паче же в четыребуквенном оном на Кресте надписании титлы, в коих принуждаше оных согласных быти; отцы же против оных полагаху на неприятие доводы праведнейшие из Божественного Писания; чего ради не мирными составами учитель Феодосий составляшеся,

> но характеры оказавше не кроткого духа. И тако много беседоваше и со обеих стран (сторон) доводствующее, согласие в словесах отнюдь возимети не возмогоша (Андреев 1869, 96).

Итак, происходила не только полемика по вопросам о "вере", но шла и полемика, борьба между двумя религиозными лидерами, двумя характерами. Оба главных борца были людьми решительными и твердыми. П. Иустинов пишет, что Леонтий был более горяч, но и Феодосий был речист и упрям (он же 1906, март, 409). Феодосий настаивал на необходимости почитать кресты с титлою І.Н.Ц.І. и поклоняться им. Возбуждаясь все более и более, Леонтий, в конце концов, не стерпел и "за всех возопи со гневом, в стол руками ударяя": "Нам ваш Исус Назарянин не надобен!" и "еще трижды изрече". Были высказаны и другие "нелепые укоры и поносы". Инок Даниил Викулин, наблюдая "не чинную буесть, со скорбно умолчавшу, как не слушал их и инок Прокопий", у которого "крест древний с титлою бяше" (Житие 1869, 83).

Уходя из общежития, Феодосий и его спутники вернули данные выговцами необходимые продукты монастырским пастухам и сказали, что не хотят принимать пищу от неслушающих их проповеди. Потом Феодосий и его спутники сняли свою обувь и трясли ее, стоя лицом к обители, а Феодосий говорил: "Прах, прилипший к ногам нашим, отрясаем во свидетельство ваше!" И еще прибавил: "Не буди нам с вами имети общения ни в сем, ни в будущем веце!" (Андреев 1869, 97; также см. Иустинов 1906, март, 411).

1706 г. считается временем окончательного разделения беспоповства на федосеевское и поморское общества (Макарий 1889, 295; Старообрядчество 1996, 287). Это нередко изображается как отделение федосеевцев от поморцев. Однако целесообразнее было бы говорить о параллельном становлении двух отдельных автономных обществ (с точки зрения их организации, особенностей вероучения и территории распространения) среди русского староверия. Сами федосеевцы в свете идеала единой Церкви искали с поморцами согласия по отдельным вопросам вероучения и религиозной практики, основываясь, как они полагали, на дониконовской традиции русской Церкви. Лишь после шестилетнего знакомства, убедившись в несостоятельности попыток переубедить выговцев, федосеевцы решились на крайний шаг – прервать сношения с ними. Поэтому 1706 г. можно считать и годом признания определенных разногласий в несущественных вопросах вероучения и практики богослужения между федосеевцами и поморцами, и неуспешной попытки прийти к согласию после непродолжительного знакомства, приведшей к "жалобному раздору".

Проповедуя общее учение беспоповства, Феодосий Васильев учил несогласно с поморцами: "на животворящем Христове кресте" писать І.Н.Ц.І., т. е. Исус Назарянин Царь Иудейский; брак, заключенный еще в русской Церкви до перехода в староверие, признавать законным и не расторгать; с "неверными" ни пить, ни есть и "брашна их не принимать, а всем христианам иметь особую посуду для них" и "из христианских сосудов ясти и пити им не давати"; старцев (иноков), по-

стриженных "от еретик" (т. е. в синодальной Церкви), в иноческом сане не оставлять, как оставляют поморцы; после сложения "иноческого образа" перешедшим в староверие старцам, признанным бельцами, не разрешать совершать духовных треб, как дозволяют это поморцы. Он приложил пять замечаний богослужебного характера: 1) всенощные бдения у поморцев совершают не так, как написано в уставе святых отцов: без священников и без "пяти всенощных хлебов, и без пшеницы, и вина и масла"; 2) исходных поклонов, выходя из кельи, а также приходных поклонов, входя "на службу", полагается семь, а не восемь, как у поморцев; 3) начало всяких богослужений стихом: "За молитв Пречистые Твоея Матере и всех святых, Господи Исусе Христе, Сыне Божий помилуй нас" является не по уставу святых отцов; 4) в начале Полунощницы в седмичные дни полагаются три земные поклоны, а не в пояс, и то на "Слава Тебе, Боже наш", а не на молитву "Боже, очисти мя грешного"; 5) перед Часами на молебных и на панихидах псаломщику в начале полагается говорить Трисвятое, а не "аминь Царю небесный"; после Полунощницы, когда не бывает Утрени, уложено говорить "Приидите поклонимся" трижды, а поморцы говорили начало первому часу: "аминь Царю небесный". Еще одно разногласие касалось текста печатных церковных дониконовских книг: федосеевцев "зело ужасало", что поморцы при их чтении произносили имена святых не "Иоанн", а "Иван". Наконец, тринадцатое разногласие затрагивало религиозный обычай: поморцы не простирали рук на приятие фимиама, но вынимали "из пазухи" нательный крест и, держа в руках, предлагали его кадить, а не принимали самого фимиама, как по уставу, что в "Сыне церковном", замечал Феодосий, – "яко дух жизни" (Васильев 1909, 017–020).

Однако не следует преувеличивать разногласий между поморцами и федосеевцами. Ведь спор шел между двумя "братьями во Христе" по поводу того, кто (с точки зрения каждой стороны) был более ревностным последователем древлеправославия, а кто "заблуждался". Уже Андрей Денисов, вернувшись на Выг и услышав о "немирном приезде" федосеевцев, очень опечалился и много о том скорбел, надеясь их к "соединению повротити" (Андреев 1869, 97). В 1708 г. Андрей и Феодосий встретились в Новгороде. Поморское сочинение, сообщившее об этом свидании, ничего не говорит о содержании бесед, но упоминает, что здесь Андрей "с Феодосием всякое согласие имел" и что оба они "вкупе службу Богу приносили" (Иустинов 1906, март, 414). Конечно, такое важное дело зависело не от одних только лидеров обществ, хотя и авторитетных. Сам Феодосий после возвращения в Россию был, видимо, целиком поглощен устройством своей общины на новом месте. В 1711 г., как известно, он умер в тюрьме, в Новгороде. Между тем федосеевцы в Новгородско-Псковском крае рассылали письма с обвинениями выговцев, в которых поморцев "прелестью гаждали и равно с никонианы отлучали" (Смирнов 1909, 77, 286).

Скорее всего, в 1710 г. Андрей Денисов написал обширное письмо, имевшее характер окружного послания к благоверным христианам (беспоповцам), с опровержением в нем всех федосеевских "зазрений" и возражений и с перечислением

их многих "погрешностей". В нем прозвучали две важных мысли. Во-первых, Андрей писал, что, согласно Евангелию, в последние времена "соблазнятся мнози, и друг друга предадят, и возненавидят друг друга" и что это предсказание "ныне видится": "волны небратолюбия останки благоверных волнуют". Последствия этого очень печальны и вредны – "церковный раскол, несоблюдение от святых отцов преданных уставов, колебания и мятеж христианам", сомнения желающих перейти в староверие и "внешним" повод для критики. А это ни что иное, как "Божий гнев" (Денисов 1909 а, 032). Во-вторых, разобрав основания федосеевских возражений и показав, со своей точки зрения, что они утверждаются "на свидетельствах, разгласных со святыми", киновиарх уповал на Бога, чтобы Он призрел "многоскорбных людей", погрязших в раздорах, и помиловал их. Он выражал надежду, что "мир и общение, по апостолу, воссияет" (Денисов 1909, 060).



18. Поморкий наставник

Таким образом, Андрей Денисов высказал озабоченность по поводу "церковного раскола" среди беспоповцев и его печальных последствий, стремление к единению верующих и приглашал к открытой полемике по поводу разногласий между поморцами и федосеевцами. Однако объединение ни тогда, ни позже не произошло. Важным фактором несогласия между федосеевцами и поморцами было ярко выраженное конфессиональное сознание, которое в результате диалога видело переубежденного, желавшего исправиться собеседника.

В 1716 г. Андрей Денисов предпринял еще одну попытку к примирению с федосеевцами. С этой целью на Ряпину мызу, где обосновалась часть переселившихся из Русановского общежития наставников, с неким И. Федоровым (по другим сведениям – М. Петровым) поморцы отправили послание (Денисов 1909 б, 061; ср. Андреев 1869, 98; Иустинов 1906, ноябрь, 702). Руководителю ряпинских федосеевцев – Евстрату Васильеву, сыну Феодосия, при этом было послано отдельное письмо. Денисов просил рассмотреть его и "боголюбивым разумом разсудити", а также позаботиться о церковном мире (Денисов 1909 б, 060–061). Из всех прежних их разногласий с федосеевцами здесь поморцы упоминали лишь два: о титле на кресте и о покупаемой у "иноверцев" пище. Денисов настаивал, согласно церковному преданию, что на кресте должна быть надпись – "Царь Славы, Исус Христос, ника", а пишущие иначе могут быть преданы осуждению, и что не правы те, кто осуждает покупающих пищу на рынке. Наконец, в послании федосеевцы призывались показать "боголюбивый нрав" и

стремиться к устранению "раскола, всеянного от супостата диавола, в христоименитых людях". Как и раньше, обе стороны продолжали настаивать на своем. Вопрос о титле на кресте становился главным в их полемике. На послание поморцев федосеевцы ответили, что выговцы должны принять их доказательства о надписи на кресте, а в противном случае у них не будет "мира и согласия". В свое оправдание они передали И. Федорову "малое" послание, с которым тот и отправился обратно на Выг (Смирнов 1909, 138).

Согласно выговцам, федосеевцы после 1716 г. писали против поморцев еще одно "свое возразительное писание", в котором, кроме доказательств в защиту титла I.Н.Ц.I., в свое оправдание возвели "великую хулу" на бывшего соловецкого архидиакона Игнатия за его критику этой надписи у никониан (Смирнов 1909, 81). Итак, уже с 1710-х гг. распространение федосеевства в северо-западной России и Речи Посполитой психологически и фактически шло вместе с отмежеванием от поморцев. Такой успех учения Феодосия Васильева не мог не волновать Выговских отцов, общежитие которых в скором будущем достигло высокого значения как духовный центр беспоповства и всего староверия в целом (подробнее о роли Выга см.: Юхименко 2002; Зеньковский 1995, 453–465; Смирнов 1895, гл. 3).

После 1716 г. А. Денисов написал *Собрание о титле на кресте*, в котором снова опровергал учение федосеевцев по этому вопросу. Это полемическое послание было адресовано уже не только ряпинским федосеевцам, но более широкому кругу "желающих ведети о надписании животворящего Креста" (Денисов 1909 в, 069). Этим полемическая переписка поморцев с федосеевцами для Андрея Денисова, с одной стороны, и Евстрата Васильева, с другой, вслед за отцом Феодосием, подключившимся к ней, закончилась или, видимо, оборвалась. В 1719 г. Евстрату Васильеву с его ближайшими единоверцами пришлось бежать из Ряпиной мызи. Они снова переехали в Речь Посполитую. Однако полемика между федосеевцами и поморцами продолжалась. Изменились лишь действующие лица. Ее характер стал более резким. Известны два послания некоего новгородца Никифора Семенова, приславшего в Выговскую пустынь три вопроса в первом послании, а во втором – пятнадцать. Ответы на эти вопросы были составлены Выговским уставщиком Петром Прокопьевым: полемика касалась брашна, икон, порядка богослужения и других вопросов религиозной практики (Прокопьев 1909 а, 087–092; он же 1909 б, 092–0100; см. Смирнов 1909, 139–140).

Следует дать оценку этому частичному расхождению между федосеевцами и поморцами. Беспоповство в начале XVIII в. (не позднее) не имело единого религиозно-административного центра, но представляло собой сеть в разное время сообщающихся между собой центров: поморского Выга и федосеевских Крестецкого Яма, Старой Руссы, Русаново (1699–1708), Ряпино (1711–1719), Новгорода и пр. В решении вопросов о вере не было ни полного согласия, ни решительного разногласия. Можно лишь проследить определенное взаимовлияние в решении некоторых вопросов или воздействие одной из сторон на другую. Например, от-

носительно важного вопроса о браках последователи Ф. Васильева по примеру поморцев, а может быть и по их убеждению, стали от всех переходивших в староверие все строже требовать вести девственную жизнь, не исключая также староженов, т. е. супругов, сочетавшихся в никонианской Церкви, хотя их браки и признавались законными. Андрей Денисов, по одной достаточно правдоподобной версии, наоборот, начал колебаться в отношении всеобщего безбрачия, что косвенно выражалось в надежде на успех М. Вышатина в отыскании в Палестине "Христовой хиротонии" (Нильский 1869, 100–105).



19. Крест "Распятье" с надписью I.Н.Ц.I.

Таким образом, несмотря на острые споры и психологическую дистанцию, в 1710–1720-х гг. существенных отличий в догматике и вероучении между выговцами и федосеевцами практически не было, а разделяющая их черта становилась условной, особенно для многих рядовых верующих. Поэтому федосеевцы и поморцы смогли заключить "вечный мир". День примирения – 5 августа 1727 г.

"По совету отцов" федосеевских в Речи Посполитой Игнатий Трофимов был уполномочен совершить поездку в Поморье для собеседований с выговцами и примирения двух несогласных ветвей единой, с точки зрения церковного сознания беспоповцев, древлеправославной Церкви (Иустинов 1910, ноябрь, 486). Посетив Москву и достигнув мира с ярославскими поморцами, Трофимов летом 1727 г. со своими проводниками – ярославским наставником Федором Калиничем и еще четырьмя людьми прибыли на Выг. На состоявшемся по этому поводу соборе приняли участие виднейшие выговские наставники: Андрей и Семен Денисовы, Даниил Викулов, старец Филипп и др. Стремление "обществом быти неразделенным" в принципе разделяли все участники этой встречи. На собрании обсуждалось два важных вопроса: о различиях в богослужении и о надписи на кресте. В результате было решено, что если в богослужении и обнаружатся некоторые различия, то в этом "друг с другом разногласия не имети"; окончательное решение вопроса о титле, как выяснилось, было преждевременным, так как не хватало материала для доказательств. Участники бесед постановили не настаивать на своем "до обыскания древних крестов" (Иустинов 1910, ноябрь, 488–497). До полного выяснения вопроса, федосеевцы оставались при своей титле I.Н.Ц.I., а поморцы в своих часовнях и кельях поклонялись кресту с надписью Ц.С.I.Х.ника, но соглашались после исследования "древних крестов" в случае необходимости изменить титлу.

Основной вопрос в истории беспоповства – при каких обстоятельствах федо-

сеевство стало действенной силой в этом движении и каким образом оно достигло столь широкого распространения в северо-западной и центральной России, а также в северной и северо-западной части Речи Посполитой, начиная уже с первых десятилетий XVIII в.[2] Каким образом федосеевство влияло на общество? Существенно в этом процессе воздействие идей на общество. Наиболее действенными можно считать две идеи: мысль о приходе духовного антихриста, который действовал в Московском государстве, согласно Феодосию Васильеву, с 1666 г., и близком конце света и идею признания безблагодатности священства вследствие эсхатологического диагноза, из которого также последовательно вытекала мысль о невозможности браков. Для достижения своей цели Феодосий создал дисциплинированные общины в Русаново и Вязниковской волости, а его последователи – в Ряпино, Гудишках, на Злынке и др. Члены этих общин придерживались правил общежития, составленных федосеевскими отцами по примеру древнерусских монастырских уставов применительно к новым требованиям беспоповцев. Таким образом, воздействие религиозных идей на общество шло через формирование характера и эмоционального состояния человека, но механизм был коллективный; идеи становились действенными скорее не столько под воздействием на разум индивидов, сколько служили основой формирования ранних беспоповских общежитий с коллективной дисциплиной, руководители которых призывали к послушанию и в которых все всех заставляли исполнять должное[3].

[2] Федосеевство на территории современных балтийских стран, Западной Белоруссии и Сувалкско-Сейненского края Польши преобладало до 1820–1830-х гг., когда начался постепенный переход большинства федосеевских общин к брачному состоянию. Большинство поморских общин этого региона в начале 1900-х гг. состояло из детей и внуков федосеевцев. Исключение составляли сохранившиеся в Латвии в незначительном числе консервативно настроенные федосеевцы, крупнейшие из общин которых находились в деревне Римши и Резекне.

[3] Основной вопрос в классической социологии религий – как религия становится действенной в обществе – решался различно. М. Вебер считал, что каждый человек своим умом решает вечные вопросы, что идеи (например, трудовая этика и теория предестинации) действуют посредством индивидуального убеждения и формируют характер и эмоциональное состояние человека (Weber 1997; комментарии на веберовские темы см. Бергер 1994, 128–132). Современный американский социолог М. Уолцер, исследовавший тот же период, что и Вебер, именно Англию XVII в. во время пуританской революции, религию считал также важным фактором общества, но видел другие механизмы ее действия. Уолцеру казалось, что для того, чтобы идеи стали действенными в обществе, нужна дисциплинированная община, члены которой заставили бы друг друга повиноваться идеологии. Вебер и Уолцер соглашались, что идеи формируют характер и эмоции человека, но лишь видели разные механизмы: для первого механизм был индивидуальный, для второго – коллективный, т. е. идеи, которые какая-нибудь группа делает для всех ее членов обязательными и заставляет повиноваться (исследование М. Уолцер *Революция святых: исследования происхождения радикальной идеологии* приводится по В. Каволису (см. Kavolis 1996, 162–165). Не абсолютизируя различий этих двух позиций, следует заметить, что в случае раннего федосеевства и поморства более приемлемым, как нам кажется, является подход М. Уолцера.

Специфические богословские положения беспоповства сформировались из разных интеллектуальных прецедентов, сложившихся в традиции византийского и древнерусского православия до середины XVII в., а также заимствованных из украинско-белорусского православия конца XVI–XVII вв. (Миролюбов 1989). Двуперстие, дониконовские книги и иконы, отсутствие священников, вместо которых необходимые духовные требы "по нужде" могли исполнять миряне, безбрачие, милостыня и добрые дела подчеркивались в федосеевстве как условия спасения в ситуации последнего времени. Эти богословские положения и практика раннего беспоповства позволили не только создать относительно целостное религиозное учение, которым руководствовались при основании своих общежитий, скитов и общин федосеевские отцы, но и имели смысл для рядовых верующих, потому что напоминали (исключением был запрет на браки новоженов, а браки староженов они признавали) религиозную практику Новгородско-Псковского края и особенно русского Севера в XVIII в. (Богословский 1910; Шахов 1997, 40). Можно утверждать, что аналогия между религиозной практикой первых беспоповцев (ведь сам Феодосий Васильев родился в Крестецком Яме, а братья Денисовы были родом из Повенецкого уезда) и жизнью массы верующих северо-западной России является одним из важных факторов распространения беспоповства.



20. Крест "Распятье" с надписью Ц.С.I.Х.

Кроме того, в конце XVII и первой трети XVIII вв. господствующая православная Церковь в этом регионе столкнулась с серьезной конкуренцией в пастырском и отчасти в миссионерском деле со стороны староверия. Наиболее сильная конкуренция происходила между тремя различными по численности и потенциалу группами: официальной Церковью, федосеевским и поморским обществами. Споры и конфронтация этих групп происходили из-за неопределенности положения (с точки зрения верующих), в котором фактически очутились все пастыри. С одной стороны, никонианские священники были служителями реформированной патриаршей (синодальной) Церкви и подчинялись ее руководству, поддерживаемому государством. С другой стороны, им противостояли старообрядческие духовные отцы, которые все активнее и задорнее выступали в роли проповедников старой веры и нередко становились лидерами народных движений. В этом контексте и возникло религиозное учение беспоповства.

Старообрядческие наставники стремились распространять и укреплять свое значение в деле управления приходами и духовным движением того времени вообще. Поэтому им приходилось вырабатывать учение, ориентируясь на иде-

ал древлеправославия, и в спорах между всеми старообрядческими обществами предлагать временные решения вопросов о "вере", имевших иногда непредвиденные последствия. Например, различные богословские решения вопроса о браке и проистекающие из этого расхождения в религиозной практике федосеевцев и поморцев в первой трети XVIII в. имели, видимо, немаловажные последствия.

Поморцы в начале XVIII в. предложили более радикальное решение вопроса о браке: в отсутствие "истинного" священства они проповедовали "всеобщее безбрачие". (Со второй трети XVIII в. их прежнее суровое отношение к брачному сожительству стало ослабевать: брак перестал восприниматься как скверна). Феодосий Васильев, пытаясь обосновать свои положения ссылками на Св. Писание и 72-е правило шестого вселенского собора, фактически занял компромиссную, более умеренную позицию в отношении староженов. Он учил, что брак, заключенный в никонианской Церкви, вполне законен и после перехода в староверие, но, как и поморцы, не признавал браков новоженов и без расторжения брака не допускал их ни к молитве, ни к совместной трапезе.

Таким образом, решая вопрос о браке, в XVIII в. выговцы были более радикальными, а федосеевцы – более умеренными. Разные решения этого важного для религиозной жизни и устройства беспоповства вопроса способствовали тому, что в XVIII и XIX вв. (в России в целом, хотя в отдельных ее регионах ситуация была различной) федосеевское общество было более широко распространено, чем поморское. Следует заметить, что со временем, как это не парадоксально, признание браков староженов в федосеевстве стало одним из факторов, способствующим признание бессвященнословных браков. Видя пример староженов, некоторые федосеевцы "по нужде" вели супружеский образ жизни, хотя при этом и нарушали соборные правила и исправно могли нести за это определенные церковные наказания. Наряду с внутренней полемикой о браках и растущим движением новоженов, реальность супружеской жизни у федосеевцев в разных формах могла стать социальным (а не богословским) фактором признания бессвященнословных браков.

РОСТ ФЕДОСЕЕВСТВА И НОВЫЕ ПРИХОДЫ (1710–1750-Е ГГ.). ГУДИШКСКАЯ ОБИТЕЛЬ

Во время петровских преобразований прилив в Речь Посполитую староверов, беглых крестьян, посадских и разных служилых людей усилился и приобрел особый размах (Подмазов 1993, 158–159; Заварина 1986, 18; Iwaniec 1977, 64; Грицкевич 1984, 72). Стихийный, "народный" процесс крестьянского движения и малодейственные попытки российских властей уменьшить его продолжались и в XVIII, и в XIX вв. (Брук 1984, 42). Старообрядческая эмиграция и бегство крестьян из-за обострения социального напряжения в России были параллельными и взаимоусиливающими друг друга процессами, которые частично сливались, а в XVIII в. порой протекали в одном русле. Не столь многочисленные

сведения о старообрядческих переселениях нередко растворяются в исследованиях социальных движений. Поэтому обзор переселения крестьян и посадских людей из России позволяет воссоздать и картину старообрядческой эмиграции в Польшу и Литву.

В результате непрекращающегося наплыва российских эмигрантов в северо-западной части ВкЛ в первой половине XVIII в. возросло число русских поселений, которые являли собой либо чисто русские деревни, либо смешанные с местным населением поселения. Особенно интенсивно в начале XVIII в. происходил рост русского населения в Илукском уезде Курляндии и соседних с ним поветах Виленского воеводства ВкЛ (Заварина 1986, 18–20).

Новые архивные материалы свидетельствуют о том, что множество русских эмигрантов семьями и группами уже в первой трети XVIII в. жили как в восточной (Белоруссия), так и в западной части ВкЛ (территория нынешней Литвы). В сентябре 1735 г. Сенату из канцелярии генерал-губернатора Лифляндии было послано краткое изложение допросов русских беглых крестьян, доставленных в Ригу из Речи Посполитой и 2 июля отправленных вместе со своими семьями в сопровождении сержанта рижского гарнизона Эзельского полка Л. Свиязова в Псков и далее, на прежние места жительства. Эти любопытнейшие документы показывают, что только за один год пойманных или вернувшихся из Речи Посполитой русских эмигрантов, зарегистрированных чиновниками Лифляндской генерал-губернаторской канцелярии, насчитывалось несколько сотен. К сожалению, в документах не содержится сведений об их конфессиональной принадлежности, по-видимому, среди них могли быть как старообрядцы, так и никониане. Впечатляет и география распространения русских эмигрантов: как восток и северо-восток ВкЛ – Речицкий повет Минского воеводства, Дисненский повет Полоцкого воеводства, Гродно, так и запад – в Браславский и Поставский поветы Виленского воеводства, Трокский, Ковенский поветы, Ковно, Биржи и Пакруоис Трокского воеводства, Крожский, Ворненский поветы, местечки Шаукены, Лаукува, Жагаре Жмудского княжества (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190 об.)[4].

[4] Отдельные беженцы оказались на землях Польского королевства, например в Торуне. В то же время поток старообрядческой эмиграции устремился и в юго-западном направлении – на территории Молдавии и юго-западной Украины. На основании рукописного "Сказания о староверцах живущих в земле Молдовской <...> 1724 г." М. Лилеев сделал заключение о том, что начало поселения в Бессарабии (Османская империя) русских старообрядцев относится ко времени правления Михаила Раковицы (1704–1727) и что с самого начала поселения старообрядцев в начале 1720-х гг. Бессарабия была тесно связана с Ветковским центром (Лилеев 1895, 262–263; Смилянская 1998, 211).

Литовский демограф П. Гаучас утверждает, что войны, начиная с 1650-х и до начала 1720-х гг., хозяйственная разруха и эпидемии в ВкЛ привели к демографическому кризису, после чего происходила белорусская колонизация литовских земель ВкЛ с востока (Восточная Литва и частично Западная Белоруссия). В отличие от государственной колонизации немцами Малой Литвы, белорусская колонизация Виленского края после чумы в 1710 г. была стихийной: в опустошенные деревни жители переселялись как из белорусских, так и из литовских земель ВкЛ. Как утверждает Гаучас, объем и направления этой

Русские эмигранты находили себе приют главным образом в имениях и деревнях литовских дворян, в том числе, у шляхтичей Яна Липницкого и Казимира Панисевича в Ковенском повете, у шляхтича Ячевича в Крожском повете, в местечке Пумпяны "за шляхтичами" Чесновичем, Минским и Корсаком, в Покруоисе у пана Забелы. Есть немало указаний на то, что русские селились и на землях, принадлежащих католической Церкви, и в королевских вотчинах: в местечке Орми (видимо, Варняй) "за бискупом Александром Райном", в "Жмудском повете за ксендзом Яцевичем", в Рауденской парафии у ксендза Павловского и в королевской вотчине пана Яцевича в местечке Жагаре.

В 1710–1750-е гг. в северо-западной части ВкЛ возникали все новые федосеевские приходы. В этот период численность староверческих приходов (с учетом двух обителей) здесь увеличилась с шести в 1710 г. до тринадцати к концу 1750-х гг. (включая Саманский приход в Курляндии, ныне Зарасайский р-н Литвы; см. док. 113). Надо полагать, их было больше. Только на территории нынешней Литвы в то время действовало не менее восьми федосеевских приходов. Следует заметить, что мы пока не располагаем данными о возникновении новых старообрядческих приходов в 1710–1750-е гг. на территории современной западной Белоруссии (ср. Гарбацкі 1999), кроме выше упомянутых пяти приходов, возникших здесь до 1710 г.

Вслед за Кублишенским (конец XVII в.), Друйским (1693), Апидомским (1700), Лавникским (1705), Кирилинским (1706) и Пущанским (1710), в 1715 г. (или в 1725) был сооружен храм в деревне Поезерцы Вилкомирского повета Виленского воеводства (ныне Аникщяйский р-н; см. Список ВСС 1992; Прозоров 2002, 219). Существующий до сих пор Поезерский приход является старейшей действующей старообрядческой общиной в современной Литве, отпраздновавшей в 2005 г. свое 290-летие.

Среди других старообрядческих приход в северо-западной части ВкЛ в пер-

миграции еще не исследовались (Gaučas 1997, 40–41, 205). Однако новые архивные материалы показывают, что в то же время происходила и интенсивная русская колонизация Западной Белоруссии и Восточной Литвы с северо-востока и запада России, размах которой исчисляется тысячами эмигрантов. Трудно более точно установить численность российских эмигрантов в этой части ВкЛ. Видимо, последствия русской колонизации (менее значительной по размаху, чем белорусская) были менее плачевными (к тому же, русские тоже подверглись частичной ассимиляции), чем миграция белорусов и распространение на данной территории в XVIII в. польского языка и культуры, и не повлияли роковым образом на сужение ареала распространения литовского языка и материальной культуры. Не имея данных о русской эмиграции, Гаучас в своей работе заметил, что в западных частях Перебрадской и Друйской волостей литовские названия имеют лишь поселения русских старообрядцев: Алексишки, Петкуны, Раугелишки и т. д. Он считает, что литовские названия деревень могли появиться лишь в том случае, если русские переселенцы оседали в окружении литовцев (Gaučas 1997, 30). После Северной войны также происходило и массовое переселение евреев в города и местечки Литвы (Lietuvos TSR istorija 1986, 168). Значит, уже в XVIII в. этнический состав литовских деревень, особенно в восточной части нынешней Литвы, и городов стал гораздо разнообразнее.

вой четверти XVIII в. упоминается Данилишкский приход около Трок (Вестник ВСС 1931, 27). Архивные материалы подтверждают сведения о том, что великороссы уже в то время переселялись в юго-восточную Литву. В середине 1710-х гг. крестьянин Смоленского уезда Кастлицкой волости деревни Горбуново некий Гаврил Головачев со своей женой Авдотьей Мартыновой, дочерью "девкой Просковьей <...> вышел за польскую границу" и жил под местечком Дубровня у разных мещан, а шесть лет спустя переселился в Трокский повет и жил у шляхтича Пучинского. За границей у Головачевых родились сыновья Степан и Егор и дочь Анна. В 1735 г. эта семья, видимо, была схвачена российскими войсками и доставлена в Ригу, откуда она была отправлена на прежнее местожительство в Россию (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1187 об.). Память о давнем заселении Данилишек до сих пор удивительным образом сохранили местные староверы. Летом 1998 г. семидесятисемилетняя жительница Данилишек Надежда Коваленко рассказывала, что старообрядческому храму в деревне "почти что 300 лет" и что это была "первая церковь в <Виленском> округе" (Материалы экспедиции 1998).



21. Старообрядческий храм в Поезерцах (ныне Аникщяйский р-н)

В 1727 г. девятый старообрядческий приход с молитвенным храмом возник в деревне Пожи Вилкомирского повета Виленского воеводства (ныне Купишкский р-н Литвы). Этот приход действовал, видимо, до конца XIX в. (Прозоров 1933, 144).

"В сем году 1728-м устроися богоспасаемая обитель в Литве близ местечка Козачизны в Гудишках Евстратом Федосеевичем с братиею в царствование Петра Алексеевича второго", – сообщает *Дегуцкий летописец* об основании одного из важных религиозных и культурных центров раннего федосеевства в северозападной части ВкЛ (Хронограф 2004, 79). Спустя девять лет после вынужденного бегства из Ряпиной мызы под Юрьевым (Тарту), Гудишкскую обитель около местечка Дукшты (ныне г. Дукштас Игналинского р-на Литвы) основал настоятель Евстрат Федосеевич, сын Феодосия Васильева. В 1740-х гг. сюда пришел серпуховский купец Стефан Афанасьевич, ставший затем одним из видных наставников края. Память о родственниках в России побудила его тронуться в долгий путь на родину. Достигнув Серпухова, Стефан Афанасьевич взял с собой двух сыновей – старшего Иоанна с женой, младшего Никиту – и дочь Прасковью, и вместе с ними вернулся в Курляндию. Сына Иоанна определил в Гудишкскую обитель для постижения церковных знаний (Хронограф 2004, 95–98). В 1752 г. в этой обители прошел федосеевский собор, принявший известный в истории беспоповства *Польский устав*. Обитель существовала до 1755 г. (по другим данным до 1758) (Подробнее о ней см. ниже).

Из *Дегуцкого летописца* явствует, что в 1735 г. "близ местечка Езерос в Кур-

ляндии устроися моленна благословением Федора Никифоровича в деревне Саманях" (Хронограф 2004, 80). Другие архивные данные указывают, что Саманская часовня существует с 1737 г. (ИРЛИ, Латгальское собр., № 51, л. 11 об.). Деревня Самани в то время относилась к Курляндскому герцогству (в 1921 г. при обмене территориями между Латвией и Литвой эта местность отошла к последней; в настоящее время эта деревня не существует, но название Саманяй носит озеро), а местечко Езеросы (Зарасай) – к ВкЛ. Граница же пролегала по окраине местечка. Знаток истории староверов Зарасайского края В. Барановский пишет, что предположительно деревня Самани была заложена в конце XVII в. (Барановский 2000, 9–13) Однако мы не знаем имен ее первых жителей, время стерло почти все вещественные следы их бытия. У истоков прихода стоял наставник Федор Никифорович (1696?–1771), который после основания храма в Саманях стал Федором Саманским и таковым вошел в летопись староверия. В книге *Увещание* приводятся сведения о том, что фундатором (основателем) Саманского прихода был наставник Данила Яковлевич (см. Волович 2002, 53–55).

Федор Никифорович был одним из самых известных федосеевских наставников XVIII в. Он основал и был первым духовным отцом ряда федосеевских приходов. Кроме Саманской церкви, в 1740 г. Федор Никифорович совместно с Афанасием Терентьевичем благословил устройство молитвенного храма "близ местечка Скурделин в Курляндии, в деревне Войтишках" (Хронограф 2004, 81; Заволоко 1990, 155). Он был одним из деятельных участников Гудишкского собора 1752 г. В 1760 г. он переехал, очевидно, по приглашению в Ригу и освятил первый общественный храм, положив начало знаменитой Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине. Вероятно, в 1760–1771 гг. он был наставником этой общины, устроил при ней больничное заведение. Примечательный рассказ о деятельности Федора Никифоровича содержится в *Дегуцком летописце* (см. док. 111). В контексте религиозных обычаев и нравов федосеевцев XVIII в. источник показывает образ отца Федора, "доброго пастыря", начитанного полемиста и способного проповедника. Он "достиг старости маститыя" и "пребысть боля немного время", умер. Похоронен Федор Саманский на старообрядческом кладбище в Риге (Хронограф 2004, 86). (В богатой книжнице Рижской общины сохранились книги с его пометками. Считается, что рукопись XIII в. *Слово о погибели Русской земли*, которую обнаружил здесь И. Заволоко в 1933 г., принадлежала Федору Саманскому).



22. Портрет Федора Саманского

В 1742 г. "в Литве, в деревне Королишках, устроися молитвенный храм, благословением духовного отца из Гудишкской обители Наума Савельича" (Хроног-

раф 2004, 81). Это был двенадцатый приход в северо-западной части ВкЛ, точнее, в Вилкомирском повете Виленского воеводства (ныне Аникщяйский р-н Литвы).

В кратком сообщение, датированном 1756 г., говорится о тринадцатом старообрядческом храме, построенном в деревне Дегучяй Браславского повета Виленского воеводства (ныне Зарасайский р-н Литвы): "<...> Того же лета в Литве остальцами оной Гудишской обители основася вместо той Гудишской в деревни Дегутях, Солоцкого ключа Моленна, благословением Филимона Петровича, и Степана Афанасьича, остальцами обительскими. И при ней настоятельство" (Хронограф 2004, 82, 167; о сооружении Дегуцкого храма в 1756 г. также см. БАН, собрание В. Дружинина, № 189, 22 об.).



23. Старообрядческий храм в Данилишках (ныне Тракайский р-н)

Таким образом, в 1710–1750-х гг. духовные наставники много потрудились, созидая и распространяя староверие среди русских эмигрантов в северо-западной части ВкЛ, Курляндии и западной территории Российской империи (с 1721 г. Лифляндия). Федосеевцы поддерживали тесные религиозные, родственные и торговые связи в северо-западной части ВкЛ, а также с единоверцами в Курляндии, Инфлянтах и России. Это способствовало формированию более сплоченного старообрядческого общества и обеспечивало некоторое единство богословского руководства и практического управления приходами в Польше и Литве, которая со временем для многих староверов, особенно во втором поколении, стала родиной.

Подробно восстановить внутреннюю религиозную жизнь многих федосеевских приход в северо-западной части ВкЛ первой половины XVIII в., как и второй его половины и нередко даже XIX в., в настоящее время пока еще не представляется возможным, поскольку сведения о них очень скудны. Исключение отчасти составляет Гудишкская обитель, о которой разного рода данные упоминаются в *Дегуцком летописце*, *Уставе Польском* и других источниках (о ней см. ниже).

Впрочем, некоторые источники содержат пусть отрывочные и немногочисленные, но все же важные дополнительные сведения о деятельности некоторых других федосеевских приходов того периода. Согласно данным синодального издания *Увещание* (1840), настоятелями в Пущанском приходе "при пастве Афанасия Терентьевича" (ум. 1775) был Степан Афанасьевич (не ранее чем с 1740-х гг.; см. Волович 2002, 53–55). Вероятно, с этим приходом связана деятельность Трофима Иванова, "самовидца скончания Соловецких отец", который в 1679 г. "прииде в Литовскую землю". Один из первых известных староверов-эмигрантов в ВкЛ прожил здесь до 1729 г. (или 1733), а похоронен, согласно *Алфавиту духовному*, в Кревне, т. е., вероятно, на кладбище при Пущанском храме (ныне старообрядческое кладбище Стирнишкяй в Рокишкском р-не Литвы (БАН, собрание В. Дружинина, № 34, л. 71–71 об.). Известно, что первым наставником в Коро-

лишкском приходе после благословения ее храма Наумом Савельичем из Гудишкской обители в 1742 г. был Конон Андреев (Конон Андреянович) (Волович 2002, 53–55; ср. Прозоров 2002, 218).

Важно отметить, что к середине XVIII в. сложившиеся староверческие колонии, экономические, родственные, а также церковные связи между приходами в северо-западной части ВкЛ, Курляндии и Инфлянтах (ныне это восточная Латвия, северо-восточная Литва и северо-западная Белоруссия) в основном сохранились до настоящего времени и тем обеспечивают трехсотлетнюю преемственность староверия и его религиозно-культурных традиций (и новшеств) уже в современных обществах Литвы, Латвии и Белоруссии.

ГУДИШКСКАЯ ОБИТЕЛЬ

Гудишкская обитель существовала с 1728 по 1755 г. (по другим данным по 1758). За три десятилетия она стала важным религиозным и культурным центром федосеевского общества в Речи Посполитой и всего раннего федосеевства (до 1771). В *Дегуцком летописце* приводятся лишь краткие сведения об основании федосеевской общины в 1728 г., и о том, что учредителями ее были "Евстрат Федосеевич с братиею" (Хронограф 2004, 79). Однако подробные сведения о жизни Евстрата Васильева и деятельности этих федосеевских наставников в Речи Посполитой не сохранились. Некоторое представление об этом можно составить на основании отрывочных свидетельств рукописных памятников и случайных заметок в документах правительственного происхождения.

После разгрома российской военной командой Ряпинской общины в 1719 г. Евстрат Васильев снова переселился в Речь Посполитую, потому что, по его словам, "тамо древлецерковные законы содержати пришельцем воля даящеся" (Житие 1869, 92; о ряпинском периоде деятельности Евстрата Васильева и религиозной жизни Ряпинской общины в 1712–1719 гг. см. Иустинов 1906, ноябрь; Есипов 1861; Андреев 1869). В Речь Посполитую эмигрировали и многие другие федосеевские наставники. Сначала Евстрат Васильев со своим дядей Егором поселился во владениях "пана Эльзана", вероятно, помещика Ежи Гильзена, мариенгаузского старосты в Инфлянтах (Иустинов 1910, ноябрь, 483-484; Iwaniec 1977, 64). Терентий Васильев и его сподвижники поселились в Лифляндии. Макар Никитин "с братией" оказались в Курляндии, а некоторые другие – в Стародубье (Есипов 1861, 89–103).

В 1710–1750-х гг. федосеевские деревни и приходы в северо-восточной части Речи Посполитой – в Ступилишках и Балтруках (Курляндия), Давыдово (позже Себежский уезд), Гудишках и др. – сделались одними из видных руководящих центров федосеевства. Между этими зарубежными приходами и федосеевскими (а также поморскими) приходами в России поддерживалась связь и происходила переписка. Известный федосеевский проповедник Новгородско-Псковского края и сподвижник Феодосия Васильева Игнатий Трофимов приезжал в Речь

Посполитую. Он был посредником между разными федосеевскими приходами и постоянно находился в курсе событий их религиозной жизни. По этому поводу П. Иустинов писал:

> Сюда-то – в Польшу – и отправлял Игнатий "христиан", желавших скрыться от внимания гонительного духовного и светского правительства. По дороге в Польшу у него были в различных местах и знакомые "пристановщики", и укромные этапы, и хорошие проводники. Да и сам он часто брал на себя труд переправлять желавших идти за рубеж (Иустинов 1910, сентябрь, 140).

В 1724 г. в Речь Посполитую был вынужден переехать и сам Игнатий Трофимов (Иустинов 1910, ноябрь, 484). Однако точного места его поселения в Речи Посполитой в источниках не приводится. Видимо, это была "та их староверческая обитель", которую основали ряпинские федосеевцы и которая Трофимову была хорошо известна еще до переселения за рубеж. Вероятно, это были Инфлянты или восточная часть Курляндии. Прожив здесь шестнадцать лет и совершив прославившие его во всем беспоповстве две поездки на Выг в 1727 и 1736 гг. с целью примирения федосеевцев и поморцев, в 1740 г. И. Трофимов переехал жить в Москву (подробнее о нем см. Иустинов 1910, ноябрь–декабрь).

Что побуждало Евстрата Васильева и других федосеевцев в который раз переселяться с места на место, сказать трудно. Может быть, очередной наезд военной команды, как это было в 1707–1708 гг. в Русаново или в 1719 г. в Ряпино? Или опасная близость российской границы в Мариенгаузском старостве? Как бы там ни было, в *Дегуцком летописце* находим сообщение об основании федосеевской обители в Гудишках. В начале XVIII в. это было арендуемое имение Гудишки, состоявшее из семи деревень, население которых составляли по преимуществу литовские крестьяне, принадлежавшие Кшиштофу Карлу Бутлеру, Браславскому казначею, и Святославе Волоновской[5].

Гудишкская обитель была небольшой. Внутренняя жизнь и устав в ней установились те же, что существовали и раньше – в Русановской, а затем в Ряпинской обителях. Новопоселенцы – Евстрат Васильев "с братией" – построили себе жилища, которые староверы-беспоповцы обычно называли "обителью общего жития". Надо полагать, что здесь была устроена не только мужская, но и женская обитель, как и в прежних местах, хотя в литературе и отсутствуют непосредственные указания на ее существование. Условия жизни федосеевцев были здесь довольно хорошие, поскольку местные дворяне, в лице управляющих име-

[5] В 1695 г., согласно инвентарю имения Гудишки в Браславском повете, в нем было семь деревень: Озаны, Мейлуны, Юргяны, Окремяны, Левковщизна, Дегунцы и Левонишки, а также два поливарка: Кузмишки и Тарлакишки. В этом имении почти половина из 30 поливарков земли не обрабатывалось (Lietuvos inventoriai 1962, 403–405). После Северной войны и эпидемии чумы в начале XVIII в. численность жителей и количество обрабатываемой земли в ВкЛ еще раз резко сократилось. Следовательно, управляющие имением Гудишки могли быть экономически заинтересованы в поселении на их землях русских эмигрантов. Е. Иванец пишет, что федосеевская обитель в Гудишках в 1728 г. была основана на землях Бутлеров (Iwaniec 1977, 68).

нием католиков, если не покровительствовали, то благосклонно и терпимо относились к ним. В обители, видимо, была построена часовня, где проходили "церковные службы"; работала пекарня, в которой несли "пекарнюю службу" (Хронограф 2004, 95–98).

Со временем количество "содержателей древлего благочестия" выросло. Примерно в 1740-х гг. сюда пришел серпуховский купец Степан Афанасьевич. Составитель *Дегуцкого летописца* передает удивительную историю его странствий, навеянную мистическим чувством религиозных исканий. Увидев пример "некиих усердников", Степан Афанасьевич также загорелся желанием "видети древний град Киев и в нем Божиих угодников мощам приложитися и поклонитися". Добравшись до Киева, в Печерском монастыре он увидел множество народа и "всему зримому удивлялся". Здесь он встретил некую престарелую женщину, "в худыя рубища одеянную" и на ее вопросы, откуда он и какой веры, ответил, что приехал из Серпухова и является "христианином по старой вере", на что эта женщина ответила, что староверам не подобает приходить в монастырь, так как в христианских книгах написано: "Не ищи, человек, ни Рима, ни Иерусалима, понеже все имащи в себе". Сказала, простилась и отошла от него. Очнувшись "аки от сна", Степан долго размышлял о сказанном, прослезился и немедленно отправился домой. В Серпухове он распорядился дома, как обычно, и сказал семье, что отлучается по купеческим делам. Далее *Дегуцкий летописец* пишет:

> И тако изыде из дому своего, оставль вся суетства мира сего, и шествуя время немалое, прииде в землю литовскую, и обретает тамо богоспасаемую обитель глаголемую Гудишскою, что близ Козачизна (Хронограф 2004, 95–98).

Таким образом, "внутренний голос" Степана Афанасьевича подсказал ему оставить прежний налаженный и благополучный образ жизни и решительно выбрать неизведанный и полный новых испытаний, но истинный путь служения старой вере. Выбирая между двумя – старообрядческой и никонианской – верами, а, по сути, колеблясь между сферой религиозной, священной и мирской, не священной, он решительно выбирает: прежде всего, быть христианином, а уже потом – по старой вере. Это типичный пример традиционного, средневекового решения вечных вопросов: кто есть Бог и кто есть человек? В новое время, начавшееся в русской истории в середине XVII в., выбор человека оказался сложнее: он выбирал не только между верой и неверием, но и, по сути, между двумя (или несколькими) верами. Для русского человека это были, главным образом, новая и старая веры. Типичные последствия выбора староверия приводят сознательного и искреннего Степана Афанасьевича к вынужденной или вольной эмиграции. Так разрешался в России середины XVIII в. важный для русского общества, особенно для нижних и средних его слоев, вопрос о вере.

Принятый в обитель гудишкским настоятелем, добросовестно прослужив три года в хлебопекарне, Степан Афанасьевич был назначен в церковный причт, "понеже книжен бе". Память о родственниках в России и, по словам старообряд-

ческой летописи, желание и полезная мысль:"да не погибнет <родня>" – склонили его в долгий путь на родину. Достигнув Серпухова, он взял с собой старшего сына Иоанна с женой, младшего Никиту и дочь Прасковью, и с ними вернулся в Курляндию, где уже до того был благословлен наставником в Балтруках. По убеждению отца сын Иоанн отправился в Гудишкскую обитель для "умягчения там нивы сердца своего на принятие душеспасительного семени" и созидание "добрых плодов, служа братии". Здесь он был назначен в "поварскую службу", а также изучал "грамоту", т. е., обучался церковному уставу, практике богослужения и пения и основам вероучения федосеевцев. Затем, после смерти отца в 1792 г., Иоанн стал наставником в Балтруках и был "изрядным делателем, принося добродетельныя плоды Богови" (Хронограф 2004, 95–98).

Таким образом, Гудишкская обитель была духовным центром, в котором, прежде всего, индивидуально, хотя закладывалась основа и систематического обучения, подготавливали будущих наставников для федосеевских приходов в ВкЛ и Курляндии. Она также воспитала известных духовных отцов, таких, как Филимон Петрович (ум. 1786), удостоенный "степени общего пастыря" Курляндии и Литвы (Хронограф 2004, 88, 168); Стефан Афанасьевич (ум. 1792) и Иоанн Степанович (ум. 1807), также удостоенных этого почетного звания (Хронограф 2004, 165, 168–170).

Главным руководителем Гудишкской обители в начале ее существования был Евстрат Васильев (Хронограф 2004, 79). К этому периоду деятельности можно отнести почетную характеристику, данную ему П. Любопытным: "Он был во всей Польше столп своей Церкви, утверждение ея в Москве и прочих странах России, обращавший на себя не раз внимательные взоры Выгорецкой киновии и все Староверческия церкви в Москве" (он же 1863 б, 142).

Е. Васильев, вероятно, проживал в Гудишкской обители непостоянно. В 1735 г. он выступил на федосеевском соборе в Ступилишках (Курляндия), на котором публично изложил свое исповедание веры и молил всех "православных христиан", если когда и сделал из-за "своего скудоумия в делах и словесех <...> согрешение, Святыя Троицы ради", простить его "грубого, грешного, всех опечалившего" и быть милостивыми к нему (Васильев 1864, 9; см. док. 107). Из покаяния Е. Васильева не совсем понятно, в каких "верованиях" и поступках он каялся перед собором. Неизвестный федосеевец, переписавший в 1808 г. это исповедание Е. Васильева, считал, что он каялся о "написании лицы и образы (как видно пресвятыя Троицы), которыя он зазрел и по обличении раскаялся" (Васильев 1864, 10). П. Рындзюнский пишет о том, что Евстрат не признавал абсолютной правильности старых церковных книг, в которых, по его мнению, есть несовершенства. Он якобы признавался, что почитает табак, как обычную траву, и "даже приготовляет из него для себя щи". Е. Васильев, как и некоторые его единомышленники, не отрекался от того, что живет в фактическом браке (Русское православие 1989, 275). Несоответствие некоторых убеждений и поступков Е. Васильева вероучению федосеевцев подчеркнул и П. Любопытный:

> Впрочем, он открывал во многих случаях своих деяний довольно суеверия и грубости, часто изражал самонадеянность и прекословие просвещенным мужам (он же 1863 б, 142).

Если в 1730-е гг. Евстрат продолжал оставаться наставником, то, скорее всего, утратил роль одного из главных руководителей федосеевства и был далек от того высокого авторитета в беспоповстве, которым пользовался в начале XVIII в. его отец. Видимо, он не присутствовал и на состоявшемся в 1752 г. в Гудишках соборе федосеевцев[6]. Е. Васильев не упоминается в источниках в годы разорения Гудишкской обители.

Немногое известно и об основных моментах его биографии после 1719 г. и особенно – после 1735 г. Ясно лишь, что в 1742 г. он написал *Житие Феодосия Васильева* – сочинение, по жанру напоминающее поздние жития русских святых и являющееся важнейшим источником для биографии основателя федосеевства. Кроме того, это в некоторых аспектах явно апологетическое сочинение могло иметь своим мотивом дань заслуженного уважения отцу и одному из виднейших религиозных деятелей раннего беспоповства и отчасти всего староверия XVIII в., а также более или менее сознательное стремление восстановить явно пошатнувшийся к тому времени авторитет Евстрата среди единоверцев[7]. Главная мысль этого сочинения заключается в том, что "преславный и досточудный учитель Феодосий" является основателем федосеевства и что в беседах перед роковой поездкой в Новгород он утвердил "начальство сына своего по себе" (Житие 1869, 73, 86). Известно еще *Послание Евстратия Федосеевича на Выг* от 1757 г., в котором он отстаивает неизменность учения первых федосеевцев о поклонении титле І.Н.Ц.І. и о признании законности браков, заключенных до перехода в староверие (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 11, л. 312–313 об.).

Согласно П. Любопытному, Евстрат Федосеев (Васильев) "скончался честно

[6] Имени Евстрата Васильева нет среди семнадцати или двадцати наставников, подписавших постановление собора 1752 г. (Устав Польский 1864, 21; подписи двадцати наставников приводятся в сочинении "Обличение и увещание" (1836) стародубских старообрядцев, см.: ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 7–9). Возможно, его подпись отсутствует лишь среди двадцати подписавшихся наставников и он числился среди "других настоятелей и книжных", которых было до тридцати человек (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 7–9; также см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 253, л. 106 об.). Однако это вызывает сомнения, если иметь в виду такого видного федосеевского отца, как Евстрат Васильев. Разумеется, он мог отсутствовать на соборе по другим уважительным причинам (болезнь, отлучка). Русский исследователь беспоповства Н. Попов предполагает, что Евстрат участвовал при составлении *Устава Польского*, но он даже не задается вопросом, почему среди его подписавших нет имени Евстрата Васильева (Васильев 1864, 5). В исторической литературе (Макарий, П. Смирнов, П. Иустинов, Е. Иванец) этот вопрос не обсуждается.

[7] Неизвестно также, где именно Евстрат Васильев написал Житие Феодосия Васильева – в Гудишках (наиболее вероятно), в Ступилишках или еще где-то. Возможно, это было одно из поселений федосеевцев, расположенных на территории треугольника Гудишки–Себеж–Мариенгаузенское староство.

в своей обители, 1768 года, от рождения своего 76 лет"[8] (Любопытный 1863 б, 142). Он не уточнил, о какой именно обители на территории Речи Посполитой идет речь. Однако это не могла быть Гудишкская обитель, поскольку она была разорена во второй половине 1750-х гг. Скорее всего, имеется в виду одна из федосеевских обителей в Инфлянтах, Курляндии или даже в ВкЛ.

Кроме Евстрата Васильева, *Гудишкской обителью руководили еще два* наставника: Наум Савельевич и Терентий Васильевич (см. Волович 2002, 53–55). Терентий Васильевич (Васильев) прибыл в Гудишки, скорее всего из Лифляндии, где некоторое время жил после ухода в 1719 г. из Ряпино (о нем см. Есипов 1861, 89–103). Достоверно известны всего одиннадцать имен обитателей этого скита, бывшие или ставшие федосеевскими наставниками: Евстрат Васильев, Федул Дмитриевич, Степан Афанасьевич из Серпухова и его сын Иоанн, Филимон Петрович, Наум Савельевич, Матвей Федосеевич, Артамон Осипович Зачерев, Евдоким Артемьевич, Семен Силович и Терентий Васильевич (Волович 2002, 53–55; Хронограф 2004, 79–98; Нильский 1863, 35). Разумеется, обитателей Гудишкской обители было больше.

Пастырство федосеевских наставников не относилось к одним лишь единоверцам, проживавшим в обители или наведывавшимся в нее, а распространялась широко за пределами Гудишек, в том числе, и на "внешних", т. е. никониан. В 1742 г. духовный отец из Гудишкской обители Наум Савельич, например, благословил устройство молитвенного храма в деревне Королишки. И позже, в 1750–1760-х гг. наставники, "обительские остальцы" принимали деятельное участие в открытии и основании все новых федосеевских храмов и скитов в ВкЛ и Курляндии. Гудишкские наставники много потрудились в деле распространения федосеевства в Речи Посполитой, путешествуя по местам проживания все прибывавших русских эмигрантов. Нередко этому способствовала и вынужденная необходимость переселяться с места на место. Перефразируя П. Иустинова, можно сказать, что эпитет "странствующие христиане", данный федосеевцам поморцами, как нельзя лучше выражает суть этого движения в 1710–1750-х гг. Это было время рассредоточения федосеевства, рассеяния наставников и руководителей. В то время как у поморцев продолжал крепко стоять их Иерусалим – Выговское общежитие, собирая вокруг себя всю "Церковь", центр федосеевства практически на протяжении всего периода до 1771 г. его существования многократно перемещался: из Русаново в Ряпино, из Ряпино в Ступилишки, Давыдово и Гудишки (также см. Иустинов 1910, ноябрь, 483).

Это имело значительные последствия для двух беспоповских обществ. Во-

[8] Основываясь на исследованиях биографии Феодосия Васильева П. Иустинова, можно уточнить дату смерти (или годы жизни) Евстрата Васильева. Исходя из того, что Евстрат прожил 76 лет, а родиться он мог не позже 1689 г. (по предположению Иустинова), возможно предположить, что он умер не в 1768, а в 1765 г. (Иустинов 1906, февраль–март). Если ссылаться на указанную Любопытным дату смерти Е. Васильева, надо полагать, что он прожил не 76 лет, а 79–80 лет.

первых, в условиях хозяйственного благополучия, начавшегося в 1712 г., и пользуясь относительной терпимостью Петра I с 1705 г., Выговское общежитие в XVIII в. взрастило способных организаторов (Андрей и Семен Денисовы), талантливых богословов и ораторов (А. Денисов), историков (И. Филиппов) и смогло уделить большое внимание самостоятельным занятиям богословскими, вероучительными и историческими вопросами. В итоге было создано собственно поморское общество в беспоповстве, обоснованное рядом серьезных богословских, исторических и полемических трудов[9].

Таким образом, можно говорить не только о выдающейся выговской литературной школе или направлении вообще, но и о своеобразном типе богословствования поморцев и их исторических взглядах. Например, знаменитые *Поморские ответы* (или *Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита*, 1723) – это коллективный труд, прежде всего, выговских отцов, руководимых Андреем и отчасти Семеном Денисовыми (Поморские ответы 1995; о них также см.: Старообрядчество 1996, 228–229; Зеньковский 1995, 458–459; Флоровский 1991, 71–72). *Поморские ответы* стали своего рода декларацией веры всего старообрядчества и были приняты почти всеми обществами как главное и систематически изложенное объяснение самого существа древлеправославия. Все это обеспечило большой авторитет Выга как духовного центра староверия в XVIII в. и отчасти в первой половине XIX в. Религиозно-полемическая переписка, споры и поездки в Поморье свидетельствуют о том, что федосеевцы тоже признавали значение Выга, хотя в некоторых богословских положениях и не соглашались с ним.

Итак, федосеевцы уступали выговцам в плане разработки и раскрытия некоторых важных богословских вопросов. В XVIII в. выговцы в несколько раз превосходили федосеевцев и по объему выходящей рукописной литературы, что также не могло не повлиять со временем на умы старообрядческих учителей и ход религиозной полемики.

Во-вторых, печальное отсутствие какого-либо постоянного центра в федосеевстве, а значит и более благоприятных условий для умственного труда, благодаря которым возрос учительский авторитет Выга, привело к рассредоточению федосеевских наставников и возникновению в разное время целой сети федосеевских центров – крупных и более мелких – на довольно обширной территории северо-западной России, а также за границей – в шведской Ливонии (до 1721) и северо-западе Речи Посполитой. Наряду с активной и успешной проповедью фе-

[9] Выговцы были влиятельнейшими старообрядческими писателями первой половины XVIII в. Среди исторических сочинений выговцев наиболее известны: *Виноград Российский* и *История о отцех и страдальцех соловецких* Семена Денисова (1906); *История Выговской старообрядческой пустыни* Ивана Филиппова (1862). О Выговской литературной школе и исторических сочинениях см.: Гурьянова 1988; Крамми 1992; Юхименко 1984; она же 2002. Примером их богословских и полемических сочинений могут, прежде всего, быть, конечно, Поморские ответы, а также Диаконовские ответы (1719), автором которых, по мнению некоторых историков, был также А. Денисов (Ответы Александра диакона 1994; по вопросу об их авторстве см. Старообрядчество 1996, 87).

досеевских наставников и меньшей их радикальностью, чем у поморцев в вопросе о браках (до второй трети XVIII в.), рассеянность и децентрализация этого общества сыграли значительную роль в том, что федосеевство в конце XVIII и в начале XIX вв. стало одним из самых сильных и влиятельных направлений не только среди беспоповцев Речи Посполитой, но и в России.

На примере Гудишкской обители можно проследить локальные механизмы распространения федосеевства в Речи Посполитой. Сначала сюда переселилась группа опытных федосеевских наставников во главе с Евстратом Васильевым. Несомненно, что к 1730-м гг. в Браславском повете Виленского воеводства проживали сотни или даже тысячи русских эмигрантов. В течение двух десятилетий здесь сложился местный и достаточно влиятельный духовный центр, в котором могло проживать несколько десятков федосеевских отцов. Здесь подготавливались будущие наставники и члены причта для окружающих и более отдаленных федосеевских приходов. Далеко не все федосеевцы проживали в особых обителях. Как и в Ряпино, многие федосеевцы проживали в окрестных деревнях (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1171–1190). Здесь обстановка обычной крестьянской жизни была не так удобна для целей строгого подвижничества и приводила к некоторому обмирщению. В условиях эмиграции все чаще возникали проблемы смешанных браков между староверами и католиками и проблемы, связанные с переходом в католичество, в лютеранство (в Латвии) или никонианство, что очень беспокоило старообрядческих наставников. Эти проблемы вызывали беспокойство и сто лет спустя, на Варковском соборе (около Динабурга) в 1832 г. (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22, л. 5–9). Наставники путешествовали по деревням, укрепляя слабых и колеблющихся в благочестии. Поэтому, видимо, нельзя однозначно утверждать, что федосеевские наставники имели исключительно удобную почву для распространения своего учения среди русских эмигрантов в северо-западной части ВкЛ при практически полном отсутствии конкуренции со стороны православных пастырей или других старообрядческих учителей, как это было в новгородской и псковской землях. В какой-то мере это действительно так. Но возникали новые трудности. При массовой эмиграции русских в Польшу и Литву чрезмерная рассеянность на мелкие поселения по всей северо-западной части ВкЛ осложняла возможность охвата своей проповедью хотя бы большей части переселенцев. Большую возможность сохранить свою религиозную (и этническую) принадлежность и самоутвердиться имели более крупные поселения, к которым тяготели мелкие деревни и отдельные дворы. Так, видимо, к середине XVIII в. сложились целые колонии русских поселений как на северной, северо-западной и отчасти на западной части ВкЛ, так и в Курляндии и Инфлянтах. Отдельные поселения русских эмигрантов, не входившие в эти колонии, имели устойчивую тенденцию к языковой и конфессиональной ассимиляции. Ядром таких колоний становились федосеевские обители и храмы.

Гудишкская обитель могла и знаменовать, и стать побудительным мотивом к складыванию старообрядческой колонии в Браславском повете. Надо полагать,

поселение Евстрата с "братией" в Гудишках не было случайным и вполне могло быть подсказано местными староверами. Позже в Гудишки были направлены и русские эмигранты из Серпухова, например, Степан Афанасьевич и его сын Иоанн (Хронограф 2004, 95–98).

Гудишкские наставники поддерживали тесные церковные и дружественные связи с федосеевцами в Курляндии, Инфлянтах, а также в России: Москве, Ярославле и Стародубье. Это подтверждает список состава участников проходившего, предположительно в Гудишках, собора 1752 г. (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 9). Гудишкская обитель в конце 1740-х и первой половине 1750-х гг. (до ее разорения) приобрела значение видного центра во всем федосеевстве. В 1752 г. собор федосеевских наставников и прихожан в Гудишках, именуемый Польским собором, принял известный в истории федосеевства устав.

Существование Гудишкской обители было прервано примерно в 1755–1758 гг. В *Дегуцком летописце* лишь кратко сообщается о прекращении ее деятельности, но не приводится никаких обстоятельств, связанных с ее закрытием:

> В сем 1755-м году, Богоспасаемая обитель в Гудишках уничтожена, и переведена в Черниговскую губернию. И устроена на грунту Злынского посада Федулом Дмитричем с братиею, что ныне зовется Покровсконорская обитель. в лето 7264 (Хронограф 2004, 82).

Объяснение, почему обительские наставники были вынуждены покинуть Гудишки, находим в другом старообрядческом сочинении, сведения из которого были использованы в исследовании И. Нильского по истории федосеевского общества (см. док. 110). Так в статье федосеевского сборника "Польских отец рассуждение о молении за властей" говорится, что в царствование императрицы Елизаветы Петровны, а именно в 1757 г., когда началась Семилетняя война и русская армия проходила через Литву к прусской границе, главнокомандующий армией граф Захар Чернышев случайно заехал в "польскую федосеевскую обитель". Пробыв здесь несколько часов, граф при выходе из обители заметил:

> Удивляюсь я много, как вас Бог от проходящих наших войск здесь хранит; они ведь не уснут, ежели зла не сотворят; при том же скажу вам и то, что теперь по моему приказу никто вас не обидит: однако когда будем, даст Бог с победою возвращаться назад, тогда уже вам, други мои, здесь не усидеть.

Граф будто бы был до того внимателен к федосеевцам, что оставил им двух солдат для охраны, пока не пройдут российские войска. После этого "обительские отцы" посовещались и решили оставить свое общежитие и искать более безопасное место для жительства. Разделив имущество, они побрели в разные страны кому "куда сложилось". Евдоким Артемьев, Федул Дмитриев и другие отправились в стародубские слободы в России и здесь около Злынки построили себе новую обитель (Нильский 1863, 34–35).

Последнее замечание этого старообрядческого сочинения позволяет сделать предположение, что упомянутая "польская федосеевская обитель" была именно

Гудишкской обителью. В *Дегуцком летописце* сообщается, что уничтоженная обитель из Гудишек была переведена на Злынку в Стародубье Федулом Дмитричем "с братиею". Правда, летописец указывает на 1756 г. основания этой обители, а не на 1758 г., как следовало бы из приведенной статьи И. Нильского. Согласно летописцу, в 1756 г. Филимон Петрович и Степан Афанасьевич, бывшие обитатели Гудишкской обители, основали моленную в деревне Дегути (Хронограф 2004, 82).

Федосеевское сочинение *Польских отец рассуждение о молении за властей* позволяет прояснить причины переселения гудишкских отцов в разные страны. Н. Гурьянова пишет, что в этом сочинении федосеевцы обсуждали вопрос: молить или не молить за победу россиян в Семилетней войне. Рассматривая свое отношение к российской власти, Матвей Феодосеевич, Степан Афанасьевич, Артамон Осипович, Федул Дмитриевич и другие разделились на две группы. Одни говорили, что "неотменно надо нам за победу русских сил бога молить, вот какое они делают нам благодеяние, да и все святое писание молить повелевает". Другие же "напротиву тех представляли, что хотя де прилично нам за русского государя бога молить, понеже и мы россияне, но для того не можно, что мы теперь не в его державе находимся" (цит. по: Гурьянова 1988, 86).

Далее староверческое сочинение сообщает, что некоторые федосеевцы во главе с Феодулом Дмитриевичем, которые высказались за моление, переселились в стародубские пределы и отменили догмат немоления за государственную власть. Другая часть гудишкских федосеевцев – Филимон Петрович, Степан Афанасьевич и прочие (Хронограф 1990, 197), как и основная часть федосеевского общества, продолжала придерживаться более радикальных взглядов по отношению к государственной власти. При этом, как замечает Гурьянова, они не оспаривали возможности и необходимости моления за благоверного и благочестивого царя. Радикальность их взглядов определялась тем, что правящий государь таковым не считался (Гурьянова 1988, 86). Это свидетельствует о том, что сами федосеевцы ВкЛ в середине XVIII в. спорили по вопросу о немолении за государя, хотя с конца 1730-х гг. большинство федосеевцев и затем особенно филипповцы, осуждали выговцев за отмену догмата немоления. Спорным этот вопрос для староверов Виленской и Ковенской губерний оставался и в XIX в. В это время все больше федосеевских и поморских-брачных приходов, может быть, в связи с прагматическими соображениями (надежда на их признание правительством, особенно после неуспешного польско-литовского восстания 1863–1864 гг.), а также под давлением умеренно настроенной части общества и/или царских властей отменяли догмат немоления.

ПЕРЕМЕНЫ В БЕСПОПОВСТВЕ И ФЕДОСЕЕВСКИЙ СОБОР В ГУДИШКАХ (1752)

К середине XVIII в. социальные и культурные изменения в российском обществе (относительно медленная модернизация и секуляризация) неизбежно затронули и староверие, в том числе беспоповство. Итогом кризиса древнерусского

("средневекового") миропонимания, древнерусской культуры в целом, разрешившегося во второй половине XVII в. в России рядом сложных и внутренне противоречивых процессов и явлений в социально-политической, религиозной и общекультурной сферах, было создание, наряду с церковно-государственным и фольклорным, третьего направления в русской культуре новых времен: староверческого или народно-консервативного (см. Бычков 1995, 455).

Иначе говоря, русское православное мировоззрение и Русская православная церковь в конце XVII и первой половине XVIII вв. перестали быть тем, чем они были исторически, т. е. Церковью, территориально и культурно ограниченной Россией. Русские православные (несмотря на их относительное взаимоотрицание) были разбросаны по всей Восточной и отчасти Центральной Европе. Итак, раскол Русской православной церкви в середине XVII в. и преследование сторонников "старой веры" государством привели к появлению староверия (древлеправославия) также вне его исторической среды: преимущественно в Речи Посполитой. Среди интересующего нас беспоповства в России и эмиграции можно усмотреть две тенденции, два типа:

– одна тенденция была чисто охранительная, традиционалистская, призывающая строго придерживаться "раз положенного" и "истинного" древлеправославия, стремиться к спасению в "нынешнее плачу достойное" и конечное время, не думать о посторонней, печатью антихриста отмеченной среде;

– другая тенденция была не оборонительная, а наступательная. Некоторые беспоповцы, и, прежде всего стародубский федосеевец Иван Алексеев, наблюдая несоответствие учения о всеобщем безбрачии реальной жизни, решились на проповедь о возможности и необходимости браков. Задачей Алексеева было внести в беспоповскую среду "начало семейной жизни" и освободить от "лжеучения бракоборцев" молодое поколение ради "красоты и чести собрания церковного и пользы народной"[10] (цит. по: Нильский 1869, 133). Его беспокоило, прежде всего, состояние нравственности рядовых федосеевцев. Таким образом, развитию учения федосеевцев послужил религиозно-этический мотив. Кажется, в этом проявились важные изменения самосознания беспоповцев: напряженное эсхатологическое чувство было умерено, и на первый план выдвинулась проблема отношений религии и общества. В своем сочинении *О тайне брака* (1762) Алексеев писал:

> <...> Отцы наши жили далече от мира, проходяще пустынное житие и скитское <...> Мы живем посреди мира суще и во всех соблазнах мирских пребываем <...> (цит. по: Нильский 1869, 139–140).

В отличие от предположений новгородских отцов, в 1694 г. полагавших, что наступило "конечное время" и в мире царствует антихрист, в сочинении Алексеева видна попытка сочетать две сферы – религиозную и мирскую; при этом мирс-

[10] О личности и деятельности И. Алексеева, его учении о браке и отношении к нему других федосеевцев см. Нильский 1869, гл. 2–3; Любопытный 1869 а, 144.

кая, секуляризированная сфера расширилась, однако подчеркивалась ежедневная обязанность христианина служить Богу.

Свое учение о браке Алексеев начал проповедовать среди беспоповцев еще в 1730–1740-х гг. Некоторые беспоповские наставники сознавали крайность и практическое неудобство учения о всеобщем безбрачии. Для разъяснения и подтверждения своих размышлений о необходимости брачной жизни Алексеев посетил Москву, окрестности Бара в Подолье, Куты в Польском королевстве и другие старообрядческие поселения в России и за границей (Нильский 1869, 119). Повсюду он нашел сочувствие своим мыслям. Даже Леонтий Федосеевич, человек, по словам Алексеева, "от боку Андрея Денисьевича бывший" во время пребывания в Малороссии также высказывался в пользу "новых браков". Таким образом, часть федосеевских и поморских наставников была, хотя и не вполне готова, но и не лишена склонности к принятию брака. На Выге также высказывались в пользу браков. Еще Вышатин (ум. 1732) как-то заметил А. Денисову: "я-де вам не товарищ буду на суде Божии в том, яко браки затворите" и настоял, чтобы было отправлено в Палестину посольство для отыскания – безуспешно – там "православного священства" (Нильский 1869, 118). И хотя в Выговском общежитии высказывались мнения против бессвященнословных браков, и, тем более, против законности браков беспоповцев, заключенных в "иноверской" Церкви, но со второй трети XVIII в. прежнее суровое отношение к брачному сожительству здесь стало ослабевать: брак перестал восприниматься как скверна – об этом свидетельствует тот факт, что молодоженов после сорокадневных поклонов у дверей часовни принимали на богослужение (Нильский 1869, 177–181).

На практике новоженство, т. е. браки староверов в никонианской или католической (в Речи Посполитой) Церкви было достаточно распространенным явлением среди беспоповцев, но осуждалось и не признавалось их наставниками. Некоторые рядовые федосеевцы или поморцы не в силах были вынести без падения высокого подвига девства и в то же время считали грехом предаваться "разврату", поэтому становились новоженами. Более состоятельные и не особенно склонные к аскетизму полагали, что отсутствие жены (мужа) является важным недостатком.

Суть учения о браке Алексеева заключается в том, что беспоповцам за неимением священства разрешается венчаться в никонианской Церкви, с его точки зрения, еретической. Такие браки признаются законными и не должны быть расторгаемы при условии, что, венчаясь в никонианской Церкви, старообрядцы не будут принимать от нее никаких таинств и прочих "действ". Брак, по мысли Алексеева, есть тайна, но не в смысле таинства, как понимает его господствующая православная Церковь, – таинства, в котором через священническое венчание и благословение сообщается вступающим в брак особая благость св. Духа (об этом также см. Мейендорф 1997, 10–16), а в смысле таинственного значения супружеской любви, как образа любви Христа к Церкви. Единственным основанием брака служит первоначальное Божье благословение, данное им в лице Ада-

ма и Евы всем их потомкам, и поэтому для заключения брака требуется только взаимная любовь новобрачных и желание их вступить в брак, выраженное ими в словесной форме перед свидетелями, и согласие родителей (Нильский 1868, 121–123). К 1757 г. к учению энергичного, довольно образованного и видного деятеля, известного не только в среде староверов Алексеева примкнуло целое общество, которое не согласные с ним называли новоженами. К нему примкнули как федосеевцы, так и поморцы. Это был вызов как учению выговцев о всеобщем девстве, так и практике федосеевцев, все еще принимавших так называемых староженов, т. е. женившихся до прихода к ним, без расторжения брака. Вызов прозвучал из среды федосеевского общества, а не со стороны никониан или поповцев, поэтому казался еще более серьезным и требующим особого внимания. Федосеевские постановления 1752 г. по сути были реакцией на распространяющееся и усиливающееся движение новоженов среди беспоповцев России и за границей. Аргументированная и обоснованная критика Алексеевым негативных сторон образа жизни федосеевцев – содержание "стряпух", появление сирот, "беспорядок" и "разврат" – вынуждала также обратить самое пристальное внимание на религиозно-нравственное состояние верующих этого общества.

Общее собрание федосеевских наставников и прихожан, или так называемый Польский собор, состоялось, вероятно, в Гудишках в 1752 г.[11] (Хронограф 2004, 82, 167; также см. Лилеев 1895, 353; Iwaniec 1977, 67–68; Подмазов 1998, 119). Оно ознаменовало собой новый этап в отношениях между федосеевцами и поморцами: разрыв заключенного в 1727 г. "вечного мира" между обществами произошел из-за начавшегося на Выге богомолия за государя, споры о котором шли уже с 1737 г. Из-за этого окончательно отдалился от выговцев уже ранее оставивший Выгу инок Филипп (ум. 1742) с последователями. Вследствие этого образовалось новое крайне радикальное общество беспоповцев – филипповское (Макарий 1889, 303; также см. Старообрядчество 1996, 295). Польский собор так-

[11] В исторической литературе нет единого мнения о том, где и когда состоялось "общее собрание в Польше, в обители" в "осьмыя тысящи двести шестдесятаго года, месяца Октября в 1-й день" (Устав Польский 1864, 11). *Дегуцкий летописец* лишь коротко сообщает: "7259 <1751>. В Гудишках соборные статьи писаны" (Хронограф 2004, 82, 167). На это сообщение ссылаются в своих статьях Е. Иванец (1994, 185) и А. Подмазов (1993, 167; 1998, 119), утверждая, что Польский собор происходил в Гудишках в 1751 г. (ср. Иоаннов 1831, 132). Более вероятно, что данное собрание федосеевцев состоялось в 1752 г. в Гудишках. На это указывает и представительная группа из четырех наставников Гудишкской обители среди двадцати подписавших постановления этого собрания наставников, прибывших из разных мест Речи Посполитой и России (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 9). На 1752 г. дважды указывается уже в самом *Уставе Польском*. Однако в старообрядческом сочинении *Алфавит духовный* сообщается, что в 1752 г. в Курляндии в деревне Ступилишках состоялся собор духовных отцов и на нем приняты 47 статей (БАН, собр. В. Дружинина, № 189, л. 22 об.). Некоторые авторы полагают, что предположительно Польский собор в 1751 г. (или 1752) проходил около Колпино Себежского уезда, в местности, которую в 1860-х гг. местные жители называли Обитель (Волков 1866, 48–49; Сементовский 1872, 19; также см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 7–9 об.).

же означал перелом в истории федосеевства, так как "умеренно радикальное" общество беспоповцев превратилось в радикальное. Часть поморцев, за исключением выговцев, наоборот стала более умеренным обществом и с последней трети XVIII в. ввела институт церковного брака. Он понимался не как таинство, а совершался специально назначенным чином, с принятием благословения наставника и родителей (Нильский 1869, гл. 4; Ивановский 1892, 320–337).

На собрании федосеевцев присутствовало семнадцать[12], а, по другим, более убедительным подсчетам – двадцать "настоятелей, искусных ведцев Божественного писания" и "книжные" люди (общей численностью до тридцати человек), а также "от простых искусных великое число" (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 7–9; ср. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 253, л. 106 об.). Удалось выяснить, из каких местностей прибыли двенадцать из двадцати настоятелей: пятеро были гудишкские старцы, т. е., вероятно, местные – Матвей Федосеевич, Федул Дмитриевич, Артамон Осипович, Степан Афанасьевич и Терентий Васильев; по два – из Москвы и Ярославля или его окрестностей, по одному – из Стародубья, Войтишек и Саманяй. Его участники приняли решение, состоящие из 46 (по другим данным, из 48) пунктов, именуемые *Уставом Польским* или *Польскими статьями*. Пафос церковного сознания, как и в постановлении новгородских отцов на соборе 1694 г., проявился в обращении ко всем "древнее православие хранящим, святыя Восточныя, Апостольския церкви", которые благочестно держали "правила <...> и уставы и предания от святых апостол и богоносных отец, положенных неизменно". Подчеркивая преемственность древней Церкви, русского православия до Никона и раннего староверия, а значит, с точки зрения федосеевцев, безусловно "истинного" православного христианства, во вступлении его участники писали о предмете и задачах своего собрания:

> Было у нас общее собрание в Польше, во обители, о церковных вещех, и о пребывании христианского жительства; и присоветовали общим отеческим и братским советов, подтверждение, нашел православныя веры христианския, дабы нам последовати прежним страдальцам и подвижником и учителем нашея православныя христианския веры (Устав Польский 1864, 10–11; см. док. 109).

На Польском соборе обсуждались, как видно из его постановлений, следующие важнейшие вопросы: вопрос о титле (ст. 1); об иконах и медных образах (ст. 2–3); об отношениях с "Заонегами", т. е. выговцами (ст. 4); о федосеевцах записавшихся, видимо, в двойной оклад в России (ст. 5) и т. п. Большинство статей (24) касалось вопросов нравственности и образа жизни верующих; другая часть статей

[12] В опубликованном Н. Поповым *Уставе Польском* говорится, что на этом собрании участвовали "духовные <...> и книжные" люди, а подписалось 17 человек (Устав Польский 1864, 21; также см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 287). Волков утверждает, что на соборе участвовало 17 наставников и принято 48 правил, а не 46, как в *Уставе Польском* (также см. Иоаннов 1831, 133–150). Свои сведения он черпал из рукописного сборника, написанного в 1785 г. мещанином Витебска И. И. Собольщиковым (1763–1836) (Волков 1866, 48–55: также см.: СЦК 1976, 32; Iwaniec 1977, 67–68).

затрагивала новоженов (16 статей) и староженов (3 статьи); в следующей части постановлений говорилось о поведении во время богослужения, церковных обязанностях прихожан и духовных отцов (12 статей, некоторые из них затрагивали сразу несколько групп верующих). Можно заметить общую тенденцию постановлений практически по всем вопросам: строгость к своим и "внешним" и высокая требовательность к нравственности и религиозности прихожан и настоятелей.

На соборе главными были три вопроса: об отношении к выговцам, о дисциплине в федосеевском обществе и новоженах. Два последних вопроса касались той сферы религиозной жизни тогдашнего федосеевства, которая стала мишенью острой и резкой критики со стороны новоженов, во главе которых стоял И. Алексеев.

В вопросе о надписи на кресте федосеевцы несколько изменили свою позицию и допустили поклонение кресту с надписью І.Н.Ц.І., или ІС. ХС. Ранее Феодосий и Евстрат Васильевы настаивали на правильности первой, но И. Трофимов с выговцами в 1727 г. решили отложить этот спорный вопрос до более тщательного изучения. Непоклоняющихся таким крестам они постановили отлучать от Церкви (Устав Польский 1864, ст. 1). Примирившись, хотя и временно, в подходе к вопросу о надписи на кресте, федосеевцы вновь разошлись с выговцами по вопросу о богомолии за царя. Это зафиксировала четвертая статья *Устава Польского:*

> С Заонегами разделение имети, и с ними ни пити, ни ясти, ни на молении стояти, и страдальцев наших, прежних учения не хулити, а Поморских учителей нынешних учения не хвалити. А кто приидет от Заонег в наше согласие, да творит поклонов триста до земли, и заонежского учения ему не простирати (Устав Польский, ст. 4; также см. Гурьянова 1984, 77–78).

Таким образом, в 1752 г. религиозные правила федосеевцев утвердили их разделение с поморцами в молении и общении, чего не было в первой половине XVIII в. Выявилось, что охранительная тенденция ведет к усилению конфессиональности и относительной замкнутости. Это в свою очередь привело к появлению во второй половине XVIII в. в среде строгих традиционалистов все новых и новых обществ (филипповцы, титловцы) или направлений, которые в XIX в. привели к внутреннему отчуждению и в самом федосеевстве (московские, рижские, литовские федосеевцы). Однако при радикализации федосеевства два главных беспоповских общества продолжали объединять общие и важные догматические положения о пришествии духовного антихриста и отсутствии священства, признание церковного Предания и идеал русского дониконовского православия. Федосеевцы не были строгими в отношении поморцев в такой степени, как, например, к тогдашним новоженам или позже, в XIX в. к скачкам, и допускали прием к себе поморцев без повторного крещения (до 1994) (Старообрядчество 1996, 287–289). Наряду с внутренней эволюцией учения беспоповцев (вопрос о браках) и давлением со стороны российского государства, эта психологическая близость и общая догматическая основа могли способствовать постепенному пе-

реходу литовских федосеевских приходов к брачному состоянию уже с 1823 г. и принятию в начале XX в. самоназвания – поморцы.

Большая часть постановлений собрания касалась религиозно-бытовой стороны федосеевского общества. Особенное внимание обращалось на ежедневное соблюдение верующими религиозных предписаний и на случаи мирщения, т. е. на соединение в общении – через продукты, посуду, общественные заведения и др. – с людьми "внешними", "еретиками". Так, например, шестая статья предписывала федосеевцам готовить и принимать пищу в своих домах, а кто "о нужде" от "иноверных" на рынке покупает, тому за это полагалось сто поклонов; а кто без нужды покупал продовольствие, те должны были сделать сто поклонов до земли "при соборе". В двенадцатой статье говорится: "В великий пост во вторник и четверток ядущих по дважды, и се противно являющееся святым отцам, и таковым налагать по 300 поклонов до земли при соборе". Далее в двух статьях оговаривалось, когда можно топить баню и мыться, а когда нельзя.

Большие требования предъявлялись к религиозной практике и дисциплине верующих. Несколько статей обязывали их соблюдать религиозные предписания в воскресенье и во время церковных праздников:

> В воскресные дни, и в праздники великие за торгом по кирмашам не ездить и не ходить, такоже и на конских ристаниях не ездить (правило Никифора патриарха); аще ли великая нужда позовет, и за то полагали поклонов 100 до земли. Аще ли кроме великия нужды обрящется, се творя; да творит таковый поклонов 300 до земли при соборе.

Польские статьи – интереснейший документ для знакомства с религиозными обычаями и нормами федосеевского общества в середине XVIII в. Наряду со строгими правилами и попыткой их утвердить среди всех прихожан в приходах, можно наблюдать и становление особого института "духовных отцов", "духовных людей" или "духовников", как их называет устав. К середине XVIII в. не осуществилась надежда части беспоповцев (прежде всего, выговцев) на обретение церковной иерархии. Федосеевцы, как и все беспоповцы, с начала XVIII в. реально строили свою религиозную и бытовую жизнь в отсутствие священства. У ранних беспоповцев возглавляли богослужение и исполняли необходимые требы миряне, избранные из достойных христиан, знающих "грамоту" и основы богослужения. Однако уже с 1704 г. среди беспоповцев в Речи Посполитой практиковалось народное избрание приходом и благословение пастыря на церковное служение бывшим наставником (Хронограф 2004, 70). Теперь этот религиозный обычай возводился в правило, а не соблюдавшие его карались возложением епитимьи или отлучением от общества. 30-я статья указывала:

> А которые люди самочинством духовное дело держат, без отеческого благословения, и таковых людей за духовников не иметь, и их не слушать; аще ли же впредь начнет кто, сицевых от христианства отлучати; аще ли покаются да сотворят поклонов 500.

В обязанность духовных отцов и прихожан вменялось раз в год совершать покаяние. А тех, кто не имел духовного отца и раз в год не "исправлялся покая-

нием", предписывалось отлучать (ст. 10). (Это правило до сих пор существует у поморцев Литвы). Следовательно, духовные отцы, стоящие во главе федосеевских приходов, должны были почитаться как не имеющие священнослужительской степени, нерукоположенные пастыри Церкви. Духовные отцы совершали два церковных таинства – крещение и покаяние – то, что считалось минимально необходимым для спасения (также см. Старообрядчество 1996, 48). Другие статьи (например, 37, 38, 39) более подробно определяли права и обязанности духовных отцов.

Религиозные правила не ограничивались одной религиозно-нравственной жизнью этого общества, а распространялись и на другие общественные отношения. Особенно строгими предписания федосеевцев были в отношении покупаемых верующими в Речи Посполитой продуктов и обращения в "иноверный суд". Если за покупаемые без необходимости "нечистые продукты у иноверных", т. е. никониан, полагалось сто поклонов до земли, то за купленное, выпитое или съеденное "в польских градах, на кирмашах" церковное наказание достигало 300 поклонов до земли "при соборе" (ст. 7). Значит, в религиозной иерархии ценностей федосеевцев в середине XVIII в. католичество (и протестантизм) было даже ниже, чем никонианство.

Таким образом, осознание федосеевцами своего присутствия в католическом государстве – по их мысли, более "еретическом" в свете идеи о совершившемся приходе антихриста в мир – могло способствовать принятию ими более строгих охранительных мер. Запрет на мирщение должен был оградить от антихристова мира немногих спасающихся. Здесь религиозная и светская сферы, священное и мирское упоминаются параллельно, как две сферы самосознания, но федосеевцы-традиционалисты стремились не столько сочетать эти две части и интегрировать их на практике так, чтобы Церковь стала "венцом общества" (в этом проявилась способность средневекового христианства к культурным синтезам в разных местах), сколь оградить свою Церковь от антихристова мира, ограничивая рамками Церкви всю христианскую жизнь (клерикализация Церкви в новые времена). В этом проявился также кризис христианской идентичности в Европе, предвещавший конец Corpus Christianus, скрыто начавшийся в начале нового времени, а во время Французской революции явно охвативший всю Западную Европу; в России же это произошло после свержения христианского царя в 1917 г.[13]

Во второй половине XVIII – первой половине XX вв. ортодоксальные федосеевцы все более изолировались в своего рода гетто и постепенно вытеснялись на периферию общества как в ВкЛ, так в России. Вот симптомы сектантского менталитета у федосеевцев: сохранение традиций прошлого без учреждения новых, жесткий библицизм и патрологицизм без освобождающей проповеди Евангелия,

[13] О кризисе христианской идентичности главным образом в Западной Европе и ее поисках в Новое время пишет современный немецкий богослов Юрген Мольтман (1994, 24–28).

нетерпимость и страх, присущие внешним формам церковных дискуссий. Христианская, т. е. федосеевская, идентичность все менее является открытой, располагающей даже в отношении других беспоповцев, как это было еще в первой половине XVIII в. и проявилось в некоторых аспектах примирительной деятельности Ф. Васильева и И. Трофимова. Эта испуганно-агрессивная идентичность выливалась в апокалиптическое размежевание на праведников и грешных, еретиков, которое, якобы, возвещало о наступлении конца света. На движение новоженов в беспоповстве и начавшуюся в среде федосеевцев дискуссию об образе жизни федосеевские наставники реагировали сходным образом – они возвращались к традициям и защищали их с рвением ортодоксов.

Третьим по важности на федосеевском собрании 1752 г. был вопрос о новоженах. Все постановления, вынесенные собранием по отношению к ним, были очень строгими: духовным отцам воспрещалось принимать их на покаяние (ст. 24); родившихся у новоженов детей разрешалось крестить лишь в случае их смертельной болезни и после того, как супруги дадут обещание разойтись (ст. 27); запрещалось крестить здоровых младенцев новоженов, а духовные отцы, окрестившие такого младенца, отстранялись от церковного служения (ст. 29); запрещалось жить с новоженами в одном доме, готовить и есть в их домах, исключение составляли лишь старики, которые должны были пользоваться особой посудой (ст. 31 и 32); новожены, желающие покаяться, разводились в разные деревни, и на них налагался шестинедельный пост, во время которого они должны были ходить на богослужение и стоять "ниже всех, а поклоны класть в вечерни", а после богослужения кланяться до земли каждому человеку (ст. 42) и, наконец, заболевших новоженов принимали в их доме на исповедь "без распусту" и погребения в их доме "не стояли", а супруга к погребению не допускали, "дон деже исправятся" (ст. 46). Такие постановления приравнивались полному отлучению от федосеевского общества.

Таким образом, Гудишкский собор осудил движение новоженов: федосеевские наставники выступили против него со всей силой своего авторитета и влияния. Поморские же наставники, не признавая новоженство законным учреждением, тем не менее, довольно терпеливо относились к самим новоженам: "суд милостивый на них полагали", оставляли жить в одном доме и крестили их детей (Нильский 1869, 176–181).

Итак, грозные, хотя и последовательные, определения федосеевского собрания 1752 г. в отношении новоженов имели во второй половине XVIII и отчасти в начале XIX вв. для многих беспоповцев гораздо большее значение, чем тонкие и аргументированные рассуждения И. Алексеева о законности, в случае нужды, "внешнего браковенчания" в никонианской Церкви. Однако в начале XIX в. на землях бывшего ВкЛ начало сказываться превосходство брачников над их оппонентами. В 1823 г. литовские федосеевцы начали признавать браки, но уже в другой форме – в форме бессвященнословных браков.

К староженам, т. е. лицам, заключившим брак в никонианской Церкви до пе-

рехода в федосеевство, духовные отцы стали относиться также с повышенной требовательностью в отношении соблюдения ими "девственного жития", хотя и были более снисходительными, чем к новоженам. Браки староженов они называли законными и принимали их на богослужение без развода. Однако тут же прибавляли (ст. 45), что, если они "будут детей рождати, <...> таковых наказывати отцем духовным: за первого полгода отлучать, за второго год, за третьего два лета; а за очистительныя молитвы три тысячи поклонов до земли".

Итак, федосеевцы усиливали требования "ангельской жизни" для всех именно тогда, когда в другой части беспоповства начались поиски путей принятия института брака.

УКРЕПЛЕНИЕ СТАРОВЕРИЯ И НОВЫЕ ПРИХОДЫ (1760-Е – НАЧАЛО 1820-Х ГГ.)

Тесная связь зарубежного федосеевства со староверием в Российской империи, ревнители которого в массовом порядке уходили в Речь Посполитую, а после 1795 г. – в западную часть империи и Пруссию (откуда многие возвращались), и с которыми они в XVIII в. сохраняли тесные религиозные и экономические связи, сказалась и на распространении федосеевства в северо-западной части ВкЛ в 1760-х – начале 1820-х гг. Конечно, корни староверия начали разрастаться в этой части ВкЛ еще в конце XVII и первой половине XVIII вв., когда вынужденные бежать от преследований российских властей и/или эмигрировавшие духовные наставники Феодосий Васильев, Афанасий Терентьевич, Евстрат Васильев, Федор Саманский и другие противники новых обрядов и книг начали здесь борьбу за старую веру среди русских беженцев и эмигрантов. Их усилия дали богатые плоды и в 1750-х гг. лишь в северо-западной части ВкЛ действовало не менее четырнадцати федосеевских приходов и обителей и были десятки тысяч верующих.

Следует заметить, что массовая эмиграция русских в ВкЛ во второй половине XVIII в., несмотря на активную, хотя и малодейственную "пригласительную" политику екатерининского правительства, сказалась и на возникновении новых федосеевских приходов в северо-западной части ВкЛ в этот период. Однако были и другие причины появления новых приходов. В старообрядческом обществе ВкЛ второй половины XVIII в., история которого насчитывала сто и более лет, шел процесс естественного прироста населения, хотя религиозное верование федосеевцев и предписывало всем верующим "ангельское житие" (безбрачие). Кроме того, потребность в открытии новых приходов и храмов возникала вследствие расширения мест проживания староверов и недостатка существующих храмов или удаленности от действующих церквей. Распространение старой веры, прежде всего федосеевства, нигде не находила такой подходящей почвы, как в Речи Посполитой, в частности, в северо-западной части ВкЛ. Традиция относительной религиозной свободы и самоуправления приходов была здесь сильна с самого начала эмиграции и, конечно, в эту "умеренно испорченную" католическую страну шли наиболее сильные и волевые, не склонные к подчи-

нению начальству люди. Литовские, польские и немецкие дворяне и чиновники Речи Посполитой были экономически заинтересованы в притоке населения для нужд восстановления хозяйства после разрухи начала XVIII в. и не настаивали на строгом контроле религиозной принадлежности своих новых подданных. Местное же православное духовенство было немногочисленным, особенно в Виленском и Трокском воеводствах ВкЛ, и достаточно равнодушным к внутренним религиозным спорам Русской православной церкви (Московского патриархата). Поэтому в конце XVIII – начале XIX вв. русские эмигранты и их потомки в большинстве своем были староверами или же примкнули к староверию, предпочитая федосеевских проповедников немногим и не всегда, видимо, ретивым местным православным священникам. По нашим подсчетам, основанным на данных официальной переписи русских в Виленской губернии в 1826–1827 гг., староверы составляли 80–85 процентов, а люди "греко-российского вероисповедания"[14] – 15–20% среди 21 527 русских в Виленской губернии, учтенных особой комиссией (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 1–133). Эти данные о русских неполные и явно занижены. Как уже писали выше, в 1820-х гг. лишь староверов в Виленской губернии могло проживать 35–40 тысяч человек.

По разным данным, с 1760 по 1823 гг. в северо-западной части ВкЛ, затем после присоединения Речи Посполитой к Российской империи в результате двух ее разделов (1793 и 1795) в Виленской губернии было создано еще двадцать федосеевских приходов, одиннадцать из которых – до 1795 г.[15] Всего в начале 1820-х гг. здесь действовало не менее 29 старообрядческих приходов (по наличествующим храмам, за исключением закрытого в 1755 г. Гудишкского прихода и еще трех приходов – Кублишненского, Друйского и Кирилинского, в 1793–1843 гг. находившихся в Дисненском уезде Минской губернии, который в 1843 г. был включен в состав Виленской губернии; см. док. 113). Надо полагать, их было больше. Кроме того, у староверов были не только общественные, но и домашние молитвенные храмы (например, в виде приспособленной для этого комнаты в жилом доме), которые трудно поддаются учету, поскольку могли часто менять местонахождение и реже фиксировались в источниках.

В 1763 г. в Ковенском повете Трокского воеводства, в деревне Дудишки староверы построили моленную (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169). По данным *Дегуцкого летописца*, в этом же году в Браславском повета Виленского воеводства ВкЛ, в деревне Поliварок (Новая Весь) "основася молитвенный храм благословением духовных отец обительских остальцов Филимона Петровича и Степана Афанасьича в царствование Екатерины Алексеевны" (Хронограф 2004, 83).

В 1764 г. вышеупомянутые духовные отцы разоренной Гудишкской обители

[14] По официальным данным, в 1833 г. Виленской губернии действовали три православных монастыря и четыре прихода, насчитывающие 3 709 прихожан (Marcinkevičius, Kaubrys 2003, 20).

[15] В 1795 г. лишь на территории нынешней Литвы действовало не менее 17 старообрядческих общин, а в 1823 г. – не менее 26 общин (по наличествующим храмам).

благословили устройство старообрядческого храма в Видзах (Хронограф 2004, 83). Первыми наставниками были Иван Степанович Башен, "он же и фундатор", Савин Васильевич и Иван Сысоевич Ефишонок (см. Волович 2002, 53–55). Согласно архивным данным, в 1825 г. Видзовским наставником был шестидесятилетний местный уроженец Савелий Васильев (видимо, он же Савин Васильевич, ок. 1765–1842), прослуживший в этой должности не ранее чем с 1817 до 1842 гг. (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 120; ср. Хронограф 2004, 103, 169; Станкевич 1909, II–V). Император Александра I, известный своей личной терпимостью, был единственным российским самодержцем, посетившим старообрядческие храмы Виленской губернии. В 1812 и 1821 гг. он дважды посетил Видзский храм в Браславском уезде, а в 1813 г. – Королишкский храм в Вилкомирском уезде (Станкевич 1909, II–V; Хронограф 2004, 102–103).

Видимо, к 1767 г. относятся сведения о возникновении храма в местечке Свенцяны (ныне Швенченис) в Виленском повете того же воеводства ВкЛ (Список старообрядческих общин 1930-е), хотя другие источники приводят более раннюю дату основания храма – 1740 г. или 1741 г. (Список ВСС 1992) или же косвенно указывают на XVIII в. (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 104).

Следует заметить, что в начале 1760-х гг., когда российское правительство решительно, но как оказалось впоследствии, без особого успеха пыталось вернуть своих беглецов из зарубежья и издавало все новые указы, призывающие вернуться их в Россию, большинство староверов в северо-западной части ВкЛ без колебаний строило свою религиозную жизнь с расчетом на будущее в ВкЛ, создав в 1760-х гг. наряду с двенадцатью уже существующими, еще три или четыре новые приходы и воздвигнув при них храмы. Вероятно, непосредственный опыт, связанный с запретительной и репрессивной политикой российских властей по отношению к староверам за рубежом, глубоко врезавшийся в их память после вынужденного переселения из Гудишкской обители в 1755 г. и второй "выгонки" Ветки в 1764 г., повлиял на них больше, чем пропаганда и малозначительные уступки правительства Екатерины II.

Когда в 1786 г., по словам записанного неким местным жителем Тимофеем устного рассказа и затем включенного в *Дегуцкий летописец*, произошла семейная драма между купеческой женой Авдотьей Евдокимовной, жестоко наказанной за супружескую измену, и ее мужем Яковом Алексеевичем, вынужденным на смертном одре обратиться к третьему участнику этой драмы "книжнику изрядному" Ведюху (Венедикту), в деревне Швилпишки (Курляндия; вероятно, ныне Рокишкский р-н Литвы) уже существовал молитвенный храм. Наставником в этом приходе служил Илья Яковлевич (Хронограф 2004, 90–94).

В 1788 г. на землях имения дворян Балинских Виленского повета того же воеводства ВкЛ, в деревне Гай была основана шестнадцатая моленная (Список старообрядческих общин 1930-е). По преданию, староверы в деревне Гай живут около 300 лет, "от патриарха Никона". Достоверность этих рассказов проверить трудно, однако известно, что ближайший Данилишкский приход, с которым гай-

ские староверы в XIX и XX вв. поддерживали тесные отношения, был основан в первой четверти XVIII в. Архивные документы также свидетельствуют, что уже в конце XVII и первой трети XVIII вв. русские из Торопецкого и Смоленского уездов России переселялись в юго-восточную часть Виленского воеводства ВкЛ (РГАДА, ф. 248, оп. 7, кн. 397, л. 1170–1190). По устным рассказам, в XIX в. в Гайском приходе служил наставник Макар Андреев, с конца этого века – Иван Харитонович Шевяков (1828–1909) (LCVA, f. 1681, ap. 1, b. 25, l. 18–19; LCVA, f. R–181, ap. 1, b. 39, l. 6).



24. Старообрядческий храм в Гаю (ныне Шальчининкский р-н)

В конце XVIII в. старообрядческий храм действовал в деревне Римки Ковенского повета Трокского воеводства ВкЛ (Корецкий 1863, 44–46; LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11; по косвенным сведениям – не позже чем с 1780-х гг., см. LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 192–192 atv.). В начале XIX в. Римки стали крупным центром староверия в Виленской губернии, пользовавшимся, наряду с Дегуцким, Бобришкским (до 1819 г. Пущанским) и Перелазским приходами, особым уважением (Корецкий 1863, 46).

Уже в начале 1780-х гг. в деревне Римки около местечка Яново (ныне Йонава) поселилось около десяти семей староверов. С этого времени старообрядческое население в деревне увеличилось: в 1816 г. в ней проживало 297 человек, в 1824 г. – 328, а по ревизским сказкам было записано 1132 человека (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 54, 318). В 1806 г. русские крестьяне деревни Римки при помощи рижских купцов выкупили у графа М. Коссаковского всю деревенскую землю и стали ее наследниками. В первой и второй трети XIX в. Римки были достаточно большой старообрядческой деревней "свободных хлебопашцев". В 1821 г. 54-летний Климат Васильев Анкудинов был избран наставником Римковского прихода (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 192–192 atv.). Он родился в 1767 г. в старостинском имении Святоречье Вилкомирского повета Трокского воеводства ВкЛ. Его отец поселился здесь "еще за Польское правительство" и был, видимо, выходцем из Рижского дворца в России, поскольку его сыновья по ревизии 1795 г. платили там налоги. Приблизительно в 1782 г. Анкудиновы переехали в Римки. Сначала Клим жил "при покойном уже отце своем, потом с братьями", занимался земледелием. Жил в Римках безвыездно и никуда кроме "кратковременных по хозяйственным надобностям отлучек в окрестныя и близкия места и города никогда не отлучался". Ко времени избрания наставником при местной "старорусской церкви" был грамотен, холост и не имел детей, что и требовалось от кандидата в настоятели федосеевского прихода. После избрания духовным отцом приход позаботился о

материальной поддержке своего пастыря: выделила ему землю, на которой он "занимался хлебопашеством и тем доставлял себе пропитание" (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 192–192 atv.; также см. док. 116). В 1820-х гг. Василий Панкрашов был пономарем прихода. Приход у К. Анкудинова был большой – в несколько тысяч человек, на много километров в округе.

В начале XIX в. староверы – всего от 2,4 тысяч до 5 тысяч человек – проживали в 63 местах Ковенского уезда, в котором тогда, кроме Римковского, действовал Перелазский приход и вновь образовавшийся Ковенский приход (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, 32, 33). В первой трети XIX в. староверы Римковского прихода поддерживали связи как со староверами других приходов Виленской губернии, так и с Ригой, Поморьем, Стародубскими (Черниговской губернии) скитами (см. Станкевич 1909, II–V), приходами в Сувалкско-Сейненском регионе, с 1795 по 1807 г. находившимися в составе Пруссии, затем Варшавского герцогства под покровительством Наполеона (1807–1815) и с 1815 г. Царства Польского в составе Российской империи.

Эмиграция русских в заселенный поляками и литовцами Сувалкско-Сейненский и Августовский регион началась еще до падения Речи Посполитой (Iwaniec 1977, 78–86, 99; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, 18–19). В 1770-е – 1810-е гг. сюда направились по преимуществу староверы-беспоповцы из Инфлянт, захваченных еще по разделу 1772 г. Россией, а также из Курляндии, Виленского и Трокского воеводств ВкЛ, присоединенных в 1795 г. к этой империи (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 15; Заварина 1986, 27–30; ср. Jaroszewicz-Pieresławcew 1995, 18–19). Приблизительно 45–60 федосеевских приходов в этой части бывшей Речи Посполитой образовывали длинную полосу, которая связывала Инфлянты (ныне Резекненский и другие р-ны Латвии) с их поселениями в Сувалкско-Сейненском регионе. Главными звеньями этой религиозной сети были их приходы в Липушках (основан в 1708), Москвино (основан в 1729), Тискадах (основан в 1733; см. Барановский, Потащенко 2005, 229, 249, 415), Лигинишках, Дегутях, Королишках, а также в Римках, Святоречье (основан в конце XVIII в.), Ковне[16] (основан в начале XIX в.), Глубоком Рве и Гутах (основаны до 1792). Как видим, в пяти последних именно в это время и отчасти как следствие этих (ре)миграционных потоков были созданы старообрядческие приходы. О религиозных связях курляндско-литовских староверов с сувалкско-сейненскими центрами староверия свидетельствует то, что общий пастырь Курляндии и Литвы Степан Афанасьевич основал Глубокоровский приход, а курляндский наставник Степан Никифорович служил в Гутах (Iwaniec 1977, 83).

В конце XVIII в., в 1794 г. (или в 1694 г., что менее вероятно) старообрядческий храм действовал в деревне Перелазы Ковенского повета Трокского воеводс-

[16] В 1826 г. в уездном и приграничном городе Ковно было приписано около 600 русских или 129 семей и одиноких, среди которых 79 семей прибыло из Пруссии или затем Царства Польского и 24 семьи (всего около 86 человек) из Рижского дворца, а остальные 26 семей – из Виленской губернии (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 15, l. 6–27).

тва ВкЛ, с 1801 г. – Ковенского уезда Виленской губернии Российской империи (Список ВСС 1992; Список старообрядческих общин). Первые достоверные сведения о Перелазской часовне относятся к 1827 г. В этом году хорунжий Жуковский писал в комиссию по переписи русских людей Виленской губернии о том, что около имения Лукойни графа И. Коссаковского русские "жительствуют селениями, обзавелись домами и хозяйством, занимаются хлебопашеством", а в деревне Перелазы даже сооружена "часовня и при ней содержится избранный ими духовник, что все доказывает давнее пилипонов <...> поселение" (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 1). Упомянутым наставником тогда, видимо, был 68-летний Григорий Афанасьев. Он был приглашен местными староверами из города Видзы Браславского уезда Виленской губернии (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9, l. 32 atv.). Местные российские власти неверно называли "пилипонами" или "филипонами" местных федосеевцев, поскольку не были достаточно хорошо о них осведомлены, как это было и в случае литовских властей и дворян ВкЛ в XVIII в. По общероссийской ревизии в 1811 г., в имении Лукойни графа И. Коссаковского проживало не менее 367 русских, в том числе 279 староверов и 88 "греко-российского исповедания". Староверы жили в деревне Перелазы (146 человек), Кудроши (40), Буды (23), Пустошка (20) и др. (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 9).

До окончательного падения Речи Посполитой в 1795 г. старообрядческие храмы действовали также в старостинском имении Святоречье (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169) и деревне Пуща (Пущель) Вилкомирского повета Виленского воеводства (Станкевич 1909, III). Это был один из самых густонаселенных староверами поветов Виленской губернии, в котором проживало 5,4–10 тысяч человек в 163 населенных пунктах. Первые сведения о Святореченском приходе относятся к 1841 г., когда умер ее духовный наставник Устин Федорович (Хронограф 2004, 114). Однако староверы в старостинской деревне Святоречье жили уже с 1730–1740-х гг., куда многие из них прибыли из российской Лифляндии (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 154–155 atv.). В первой четверти XIX в. в деревне Святоречье жило 97 русских, или 21 семья и три одиноких, а в деревне Пуща (или Новая осада помещика Бауфала) – 105 человек, или 23 семьи и шесть одиноких (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 26).

Надо полагать, что не позже конца XVIII в. действовала Сипайлишкский приход Вилкомирского повета Виленского воеводства. По рассказам местных староверов в 1930-х гг., приход был основан еще в 1687 г., что маловероятно (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 8–9). Первые сведения о нем относятся к 1846 г., когда умер его духовный наставник Артемий Ефимович Шершень (Хронограф 2004, 136).

Личная терпимость царя Александра I и частичные уступки правительства в церковной политике по отношению к староверам, сказались на положении староверия в России, в котором наметилось религиозное оживление, и на положении литовских староверов в частности, для которых первые тридцать лет российского правления прошли без открытых гонений. К сожалению, этот период был

омрачен русско-польско-литовской войной в конце XVIII в. и продолжительными русско-французскими войнами начала XIX в., неизбежно затронувшими устоявшуюся и мирную жизнь сельских приходов и их прихожан. Тем не менее, с завоеванием ВкЛ Российской империей староверы Виленской губернии в 1795–1823 гг., несмотря на правительственные запреты, создавали новые приходы и построили еще не менее семи (или девяти) храмов. В храмостроительстве староверов Виленской губернии виден религиозный подъем перед репрессиями при Николае I[17].

Не позже 1800 г. возник Чеховщизненский (затем Богданский) приход Вилкомирского уезда Виленской губернии (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169. L. 14–15). Косвенные данные об этом приводит царский чиновник П. Корецкий. В 1863 г. он писал, что по распоряжению правительства, видимо, николаевского, в Ковенской губернии было уничтожено "за ветхостью их" восемь староверческих моленен, в том числе – в Чеховщизне (Корецкий 1863, 44–46). В первой четверти XIX в. деревня Чеховщизна вместе с другими входила в фольварк Чеховщизна, в котором проживало 80 человек, или 11 семей и один одинокий (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 26). Тогдашним владельцем фольварка был Е. Кондратьев (Прокофьев).

Вероятно, не позже 1800 г. возник также Буткунский приход Браславского уезда Виленской губернии (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 107–108). По устному преданию, в 1809 г. был построен деревянный храм в деревне Долгелишки Свенцянского уезда Виленской губернии. Первые наиболее достоверные сведения содержатся в *Дегуцком летописце*: "73<24, 1816>. Паст<ырь> Долгелишской Филип<п> Сем<еныч> скон<чался> на Мих<алове>" (Хронограф 2004, 168). Возможно, этот наставник служил в двух соседних приходах – Долгелишкском и Михаловском. Позже наставником Долгелишкского прихода был Иоанн Ефишов (ум. 1866).

Кроме вышеназванных четырнадцати приходов, по сведениям разных источников, в начале XIX в. еще шесть старообрядческих приходов было в деревне Милюнцы Браславского уезда (до 1812 г.; см. Хронограф 2004, 162; Прозоров 1933, 144), деревне Михалово Свенцянского уезда (до 1816 г.; см. Хронограф 2004, 103), деревне Стирняй (затем Кулинцы) Вилкомирского уезда (LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 95–96; LCVA, f. R-181, ap. 1, b. 39, l. 6), уездном городе Ковно (Прозоров 1933, 144), деревне Лазарцы Вилкомирского уезда (не позже первой трети XIX в.; Хронограф 2004, 169) и деревне Манеевка Браславского уезда (не позже первой трети XIX в.; ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22, л. 38–39) Виленской губернии. Однако ранняя история этих приходов малоизвестна.

Можно предположить, что к 1823 г. в Виленской губернии действовало большее число приходов, факт существования которых не подтвержден в других

[17] При Николае I в Виленской и Ковенской (основана в 1843) губерниях было закрыто не менее 13 старообрядческих молитвенных домов – 8 из них уничтожено, арестованы и удалены из своих общин многие духовные наставники, а прихожане принуждаемы перейти в синодальную Церковь (ср. Корецкий 1863, 43–46).

исторических источниках, но которые упоминаются в устной традиции староверов[18] или в документах более позднего времени. П. Корецкий, как уже упоминалось, писал об уничтоженных по распоряжению властей "за ветхостью" староверческих молельнях; среди них – Заблудовская Вилкомирского уезда (Корецкий 1863, 44–46).

Подробно восстановить внутреннюю религиозную жизнь многих федосеевских приходов в северо-западной части ВкЛ второй половины XVIII в. и нередко XIX в., как и во второй половине XVII и первой половины XVIII вв., в настоящее время пока еще не представляется возможным, поскольку сведения о них очень отрывочны. Исключение составляет Дегуцкий, разного рода данные о котором упоминаются в *Дегуцком летописцѐ* и других источниках (о ней см. ниже), и отчасти Римковский приходы.

В то же время совокупность имеющихся исторический сведений, документов и материалов позволяет выявить церковную организацию и воссоздать основные черты религиозной жизни федосеевского общества в ВкЛ: структура общества и его управление, деятельность и значение приходов и их наставников, роль и влияние прихожан в приходской и церковной жизни (об этом см. ниже).

Все же источники приводят важные дополнительные сведения о деятельности некоторых других федосеевских приходов в этот период, хотя скудные и немногочисленные. Согласно данным синодального издания *Увещание*, настоятелями в Пущанском приходе после Степана Афанасьевича (ум. 1792) были Иван Степанович (ум. 1807, похоронен на старообрядческом кладбище в Стирнишках (Стирнишкяй) около деревни Пуща), затем – Митрофан Алексеевич, Иван Кузьмич – "токарь" и Егор Герасимович (служил еще до 1840 г. и в 1840–1850-е гг., о нем также см. LVIA, f. 1313, ap. 1, b. 1, l. 1). В 1819 г. Пущанская часовня была перенесена в соседнюю деревню Бобришки (ср. Волович 2002, 53–55).

В Поезерском приходе Вилкомирского уезда Виленской губернии (с 1843 г. Ковенской губернии) около шестидесяти лет служил наставник Иван Иванович (по другому источнику, Иоанн Наставников), избранный на эту должность, видимо, в 1810-х гг. (Дарендов 1883, 13; ср. Барановский, Поташенко, 2005, 288–299).

В *Увещании* также приводятся сведения о том, что вслед за наставником Данилой Яковлевичем в Саманском приходе[19] служили Никифор Федорович, Агафон Алексеевич, (впоследствии наставник в Рижской общине), Илья Яковлевич,

[18] Устная традиция староверов Литвы XX в. сохранила память о старообрядческих храмах, возникших до 1823 г., например, в деревне Руданцы Браславского уезда (см. Барановский 2004, 65), деревне Юргелишки Свенцянского уезда (Материалы экспедиции 1996–1998 гг.), деревне Мигишки Вилкомирского уезда (Личный архив Н. Куракина) и т. д.

[19] Саманский храм действовал до 1847 г., когда местные власти его закрыли и уничтожили, как и многие сотни других старообрядческих церквей во время возобновившихся гонений при императоре Николае I (Хронограф 2004, 169). Однако, несмотря на запреты и притеснения, вскоре – в 1850-е гг. – старообрядческая община возникла в близлежащем уездном городе Ново-Александровске (ныне Зарасай). Эта община считает себя прямой преемницей Саманской общины (Барановский 2000, он же 2004).

Илья Васильевич и Михаил Семенович (называемый Поповичем, ум. 1823; см. Хронограф 2004, 106), Гурий Афанасьевич и Автоном Акиндинович (см. Волович 2002, 53–55).

Известно, что наставниками в Королишкском приходе после Конона Андреева был сначала Димитрий Гаврилович Бедра, затем Назарий Яковлевич (ум. 1816), благословивший императора Александра I, посетившего в 1813 г. королишкский храм по пути из Парижа в Санкт-Петербург, Афанасий Иванович (видимо, в 1816–1822), Никифор Ефимович Крюков (с 1822 по 1840 гг. и, видимо, позже) (Волович 2002, 53–55; Хронограф 2004, 103, 162). Королишкский приход находился в двадцати верстах (21,2 км) от уездного города Вилкомир и, по воспоминаниям современника, в первой половине XIX в. была "очень известна в том крае у старообрядцев, ибо при ней более ста лет существовала беспоповская часовня и было кладбище". При храме всегда находился федосеевский наставник, избираемый обществом, и "приход у него был большой, на много верст в окружности, тысячи три душ" (Дарендов 1883, 4). Итак, приблизительно в 1820–1860-х гг. при духовном наставнике Н. Крюкове и ранее при отце В. Дарендове, в 1869 г. перешедшем в единоверие, Королишкский приход был важным федосеевским центром в Виленской (с 1843 г. Ковенской) губернии[20].

ДЕГУЦКИЙ ПРИХОД И ПРИНЯТИЕ БЕССВЯЩЕННОСЛОВНЫХ БРАКОВ (1823)

Во второй половине XVIII в. Дегуцкая обитель (с конца 1780-х гг. относительно большой приход) была важным духовным центром беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ. Этот приход возник вследствие закрытия Гудишкской обители и существовал с 1756 (или с 1758) по 1840-е гг., когда местные власти сначала опечатали старообрядческий храм, а затем передали его в ведение Литовской православной епархии (Хронограф 1990, 196–197, 247–248). В 1807 г. духовный отец Тит Антонович Танаев был удостоен звания общего пастыря Литвы и Курляндии, а Дегути в первой трети XIX в. стала признанным духовным и культурным центром беспоповцев в Виленской, Курляндской и отчасти Лифляндской губерниях.

В 1756 г. или, по другим данным, в 1758 г., гудишкские отцы были вынуждены искать более спокойное место для поселения. Некоторые из них переселились в Дегути, находящееся примерно в тридцати километрах от Гудишек. "Того же лета <1756 г.> в Литве, – написано в староверской летописи, – остальцами оной Гудишской обители основася вместо той Гудишской в деревне Дегутях Солоцкого ключа моленна благословением Филимона Петровича и Степана Афанасьевича, остальцами обительскими, и при ней настоятельство" (Хронограф 1990, 197).

[20] Видимо, еще поэтому эта крупная община не осталась не замеченной и испытала усиленный нажим местных властей и синодальных иерархов при новом владыке Литовской епархии Макарии, в результате которого она была превращена – до 1871 г. – в единоверческий приход (Laukaitytė 2003, 203).

Филимон Петрович и Степан Афанасьевич, видимо, некоторое время жили в основанной ими же Дегуцкой обители. Отсюда они отправились в 1763 г. в Солоцкий поливарок (другое название прихода – Новая Весь) и в 1764 г. в Видзы, где они освятили новые старообрядческие храмы (Хронограф 1990, 197). После смерти Афанасия Терентьевича в 1775 г. Степан Афанасьевич стал духовным отцом в Балтрукском приходе и жил там до своей смерти в 1792 г. (Хронограф 1990, 199, 204). Известно также, что Филимон Петрович позже был наставником в Войтишкском приходе в Курляндии, где и умер в 1786 г. (Хронограф 1990, 200). Кроме них в Дегуцкой обители могли жить и другие обитатели бывшего Гудишкского скита. Имеются достоверные сведения о том, что здесь жил "потомок Гудишской обители старичок Семен Силыч" (ум. 1780). К нему в "благословенную келию" собирались на богослужение местные староверы (Хронограф 1990, 200).

Таким образом, в 1750–1790-х гг. именно преемники Гудишкской обители фактически стали во главе беспоповской церковной организации на северо-западе ВкЛ и Курляндии и способствовали распространению среди русских эмигрантов федосеевства. Согласно *Дегуцкому летописцу*, важнейшими духовными и руководящими центрами в этом регионе во второй половине XVIII в. были Войтишки, Балтруки и Дегути.

В последней четверти XVIII в. Дегуцкий приход начал разрастаться. В 1778 г. в Дегути из Курляндии переселился состоятельный купец Тит Антонович Танаев, ставший меценатом, затем видным духовным наставником. Вероятно, при его содействии уже на следующий год в деревне Дегути был построен первый общественный молитвенный храм (Хронограф 1990, 200). Затем в 1782 г. в Дегутях было заведено кладбище (Хронограф 1990, 200). Численность верующих в приходе также увеличилась: от нескольких сотен до пятисот и более прихожан. По неполным данным переписи 1790 г., на территории Салакского католического прихода проживал 591 русский, что составляло 8,4% всех его жителей (Jasas, Truska 1972, 45). Поэтому в 1793 (1794) г. в Дегутях был построен второй молитвенный храм – побольше, а в 1799 г. – "соборная большая моленна" во имя Покрова Пресвятой Богородицы (Хронограф 1990, 206, 246). Вероятно, после Степана Афанасьевича (ум. 1792) наставником в Дегуцком приходе до 1807 г. был балтрукский наставник Иван Степанович, обслуживавший вслед за своим отцом еще и этот приход. В 1806 г. на одном из старейших и сохранившихся в настоящее время старообрядческих кладбищ в Дегутях была построена деревянная часовня (Хронограф 1990, 207).


25. Часовня на старообрядческом кладбище в Дегутях

Итогом внешнего роста и благосостояния Дегуцкого прихода было признание за его наставником Т. А. Танаевым – вслед за предыдущим духовным отцом Иваном Степановичем – почетного звания общего пастыря Литвы и Курляндии,

которое затем переняли двое его наследников – А. А. Мышняков и Т. В. Танаев (Хронограф 1990, 244). Выросло значение Дегутей среди беспоповцев этого региона. В связи с этим *Дегуцкий летописец* писал:

> В лето 7307, 1799-го усоветовавшись, построи соборную великую моленну во имя пресвятыя владычицы нашея Богородицы честного и славного ее Покрова, и освятиша ю богослужением в первый раз месяца апреля 6-го дня на праздник Входа во Иерусалим Господа нашего Исуса Христа, (сиречь) в неделю цветоносную. И от того времени ежегодно начаша праздновати торжественно Покрову пресвятыя Богородицы месяца октября в 1 день, приглашающе всех тоя страны духовных отец с причтом в собрании многочисленного народа древлеправославных християн и поставляюще в той день трапезу для всех сошедшихся на праздник в честь и славу пресвятыя владычицы нашея Богородицы, честного и славного ея Покрова. И тако живя, труды и трудом прилагая, свою паству уча и наказуя, яже о царствии Божии (Хронограф 1990, 210; ср. Прозоров 1933, 170).

В первой четверти XIX в., согласно *Дегуцкому летописцу*, в Дегутях были хорошо осведомлены о церковной жизни старообрядческих приходов в Виленской губернии и за ее пределами. Местные староверы поддерживали религиозные, родственные и хозяйственные связи с беспоповцами в Поливарке, Михалово, Довгелишках, Королишках, Пуще, Сипайлишках, Видзах и др. Они имели связи со староверами в Курляндии (в Лигинишках, Балтруках и Войтишках), Лифляндии (в Риге, Танаях) и других городах России (в Москве, Петербурге, Стародубье и т. д.). Они были осведомлены не только о религиозной жизни и положении разных старообрядческих обществ и отчасти синодальной Церкви в Российской империи, но и были в курсе главных политических событий в России и отчасти в Центральной Европе.

Староверы в Дегутях интересовались и знали, что в начале 1790-х гг. в Москве Василий Емельянович написал сочинение в защиту браков, что в 1821 г. в Санкт-Петербурге был написан *Исторический словарь* (П. Любопытного), и что в 1801 г. "церковь единоверческая возымела свое существование в Москве" (Хронограф 1990, 204–210). Им было известно, когда была присоединена к России Курляндия и в каком году был коронован Павел I и умер император Александр I (Хронограф 1990, 203–211).

Тесные связи между староверами и достаточно хорошая осведомленность, особенно в вопросах внутренней жизни беспоповских обществ, помогали дегуцким федосеевцам следить за ходом полемики и бурных споров о браках, волновавших всех беспоповцев в первой четверти XIX в.[21] Более того, староверы Виленской губернии косвенно участвовали в этой полемике, потому что им

[21] Обзор и анализ полемики между федосеевцами и поморцами в Москве и Санкт-Петербурге в начале XIX в. дает в своем историческом очерке *Семейная жизнь в русском расколе* И. Нильский. При всех достоинствах этого исследования 1860-х гг., необходимо отметить один существенный недостаток: староверие, по мнению автора, есть "заблуждающееся" русское православие (Нильский 1869).

также пришлось искать решений на брошенный временем вызов.

За два месяца до смерти, в сентябре 1819 г. наставник Т. А. Танаев "возложи правление духовное на Автонома Акиндиновича" (Хронограф 1990, 210). Новый наставник перенял от своего предшественника и почетную "степень великоотеческую пастырствовать древлеправославным християнством Литвы и Курляндии" (Хронограф 1990, 244). Однако архивные материалы свидетельствуют, что с 1819 г. в Дегутях жил и, вероятно, служил другой "духовник" – Григорий Васильевич Танаев (ок. 1790–1839) (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 21, l. 38). Книга *Увещание* называет его Титом Васильевичем Танаевым, "потомком обительским" (см. Волович 1927, 12). Видимо, подразумевается обитель в Танаях в Курляндии, косвенные данные о которой приводятся и в *Дегуцком летописце* (Хронограф 1990, 201). Наставник Г. В. Танаев участвовал на Дегуцком соборе 1823 г. Наряду с другими духовными отцами, он подписал решения этого собора (см. док. 115).

Видимо, высокий авторитет Дегуцкого прихода и вступление на должность нового, энергичного и строгого наставника А. А. Мышнякова способствовали тому, что в 1822 г. в Дегутях был написан *Выбор и благословение на степень отеческий* и брачное чинодейство (Хронограф 1990, 210, 247; то же см. Хронограф 2004, 105, 168). Это означало, что федосеевцы-безбрачники не только утверждали религиозные правила о порядке избрания и отстранения от должности наставников, но и вносили серьезнейшие изменения в деятельность духовных отцов и устройство своего общества: они начали признавать институт церковного брака в форме бессвященнословных браков.

В 1823 г. в Дегутях были приняты метрические книги о новорожденных, о бракосочетавшихся и об умерших (Хронограф 1990, 210). По воспоминаниям современников, дегуцкий наставник А. А. Мышняков был религиозно грамотным, требовательным и инициативным пастырем, заботившимся как о религиозной, так и о хозяйственной жизни своего прихода. Он "зело строгий порядок вел без нарушения" (БАН, собрание В. Дружинина, № 189, л. 7 об.–8). Вероятно, по его инициативе в 1823 г. в Дегутях состоялся съезд духовных отцов, иконописцев и представителей приходов, который в старообрядческой литературе иногда именуется первым в Балтии поморским собором (Никитин 1990, 7–8). Постановление этого съезда подписало четырнадцать участников: девять наставников, два иконописца и три "книжных" человека. Однако участников было, наверняка, больше. Они прибыли из Виленской, Курляндской и, возможно, Витебской губерний. Среди первых подписавших соборные постановления пастырей были милюнский и субочский наставник Емельян Павлович, один из известных федосеевских наставников края в 1820–1840-х гг., дегуцкие наставники А. А. Мышняков и Г. В. Танаев, королишкский наставник Никифор Ефимов и др. Впервые встречаем упоминание имен местных иконописцев: Ивана Тимофеевича и Петра Иванова, поскольку на съезде разбирались вопросы об иконах, писанных "от рук внешних", и о "крестах меднолитых" (док. 115).

Участники съезда решили иконы и кресты, "кой от рук нечестивых изоб-

разуемы", не считать благочестивыми, "дабы их нечестие наше не истлило бы благочестие". Поводом послужило то, что в то время в молитвенных храмах и староверческих домах распространилось "законовредное запустение": иконы, написанные не староверческими иконописцами, и кресты с пилатовым титлом І.Н.Ц.І. Неканоничные иконы было решено отдать на перепись местному федосеевскому иконописцу, а в случае его отсутствия продать иноверцам или закопать в землю. Покупателям новых икон предписывалось сначала выяснить, кем и где они были написаны, или посоветоваться со знатоками иконописи.

Разбирая вопрос о крестах меднолитых, "имущих четыре литеры римского нового разума", этот съезд федосеевских наставников в Дегутях решил, что кресты с пилатовым титлом – сокращенной надписью на Кресте Господнем – І.Н.Ц.І. (Исус Назарянин Царь Иудейский) – не следует принимать. В течение многих десятилетий вопрос о пилатовом титле обсуждался среди беспоповцев, пока федосеевцы не согласились вслед за поморцами и филипповцами отложить поклонение Кресту с пилатовым титлом, который почитал Феодосий Васильев. Однако уже федосеевский собор 1752 г. в Гудишках допустил поклонение кресту как с титлом І.Н.Ц.І., так и с надписью ІС.ХС. (см. док. 109).

Таким образом, в решениях дегуцкого съезда 1823 г. прослеживается попытка наставников и других ревнителей федосеевства воздействовать на религиозную жизнь приходов и прихожан в сфере почитания икон и крестов. Это был не столько вопрос о воспитании эстетического вкуса верующих, сколько серьезный вопрос о благочестии. И дело не только в иноверческом окружении, в условиях которого приходилось жить местным староверам, а в следовании церковным правилам и традициям, как учили федосеевцев их духовные отцы. Таков характерный контекст решений дегуцкого съезда в начале 1820-х гг., когда лишь появились ограничительные указы последних лет александровского правления и до закрытия Дегуцкого храма оставалось еще семнадцать лет, но времена были не столь гонительными, как вскоре при Николае I.

Итак, ранний период истории федосеевского общества на землях ВкЛ целесообразно закончить 1823 г., когда в Дегуцком приходе были приняты метрические книги о браках (Хронограф 1990, 210). Этот символически и практически важный шаг означал, что такой видный беспоповский центр в Виленской, Курляндской, Витебской и Лифляндской губерниях как Дегути принял учение о бессвященнословном браке. Полемика между новоженами, с одной стороны, и безбрачными федосеевцами и поморцами – с другой, начавшаяся во второй трети XVIII в., привела к тому, что в начале 1820-х гг. федосеевцы в Дегутях, вслед за московскими поморцами и выговцами (Хвальковский, Юхименко 1999, 314–320), приняли учение о бессвященнословном браке, а их наставники начали венчать беспоповцев по специально составленному церковному обряду или чину. Это было альтернативой установившемуся в традиционном русском православии и признаваемому ранними беспоповцами, а также отстаиваемому в начале XIX в. московскими федосеевцами Преображенской общины взгляду, что свя-

щенническое венчание есть непреложная потребность и что только через это венчание брак становится церковным таинством.

Существовавшие у федосеевцев Виленской губернии строгие правила относительно новоженов были смягчены и изменены ими на следующие: новопоженившихся они не допускали до общения с собой в молении и в пище, пока у них рождались дети; однако их принимали на исповедь и брали от них приношения в виде свечей и ладана, пели молебны по их прошению. Когда у супругов переставали рождаться дети, им велели вынести шестинедельный пост (по их выражению, "попрощаться в рабы") и по исполнении поста их начинали принимать в общение[22].

Дегуцкий приход был, видимо, первой беспоповской общиной в Виленской губернии (и на территории современных Литвы, Латвии, Эстонии и Польши), принявшей бессвященнословный брак. В 1826 г. данные о метрических книгах, например, в Погорелецком приходе, свидетельствуют о более умеренном отношении части сувалкско-сейненских беспоповцев к новоженам и принятии ими бессвященнословных браков (Барановский, Поташенко 2005, 379). Немало других беспоповских приходов на землях бывшего ВкЛ, а также в Курляндии и Лифляндии последовали примеру Дегуцкого прихода после Варковского собора 1832 г., на котором беспоповцы обсуждали и в итоге приняли институт бессвященнословного брака (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22; Поташенко 2002, 491).

Не располагая письменными источниками самих участников событий, в настоящее время трудно проследить непосредственные причины, побудившие А. Мышнякова и его сподвижников в Дегуцком приходе принять метрические книги о браках. К размышлению о необходимости брачной жизни дегуцких староверов могло побудить несколько факторов. Во-первых, вопрос о браке волновал беспоповские общества уже в XVIII в. Здравый смысл опытных пастырей подсказывал, что вне Церкви, вне обители без брака трудно сохранить чистоту души и тела даже строгому, склонному к аскетизму федосеевцу. Как следует из *Дегуцкого летописца*, многие из литовских и курляндских федосеевцев в реальности вели семейную жизнь и несли за это церковные наказания, которые были подробно расписаны еще на Гудишкском соборе 1752 г. Например, член Швильпишкского прихода купец Яков Алексеевич имел жену Авдотью Евдокимовну и двоих детей, а значит по федосеевским правилам был староженом (или новоженом). За рождение детей на супругов накладывались определенные епитимьи (Хронограф 1990, 201–203). Иногда даже духовные отцы обзаводились семьями: например, Иван Степанович, наставник Балтрукского и Пущанского приходов, имел "плотских чад" (Хронограф 1990, 207).

Таким образом, на практике браки (старожены) и супружеская жизнь в фе-

[22] В 1823–1915 гг. "польские федосеевцы" – так называют их в литературе по месту прежнего жительства в Польше и Литве – были распространены в Виленской (с 1843 г. и в Ковенской), Сувалкской, и, по некоторым данным, в Витебской губерниях.

досеевстве существовали не только в виде исключения. Поэтому, допуская церковный брак как общее право каждого желающего вести семейную жизнь, а не как исключение, наставник Автоном Мышняков подтвердил действительное положение и лишь отчасти противоречил преданию федосеевских отцов. Могли быть у него и чисто практические соображения. Допуская в своем приходе семейную жизнь, он мог рассчитывать, что этим он склонит на свою сторону тех из совестливых, а также состоятельных и влиятельных федосеевцев, которые сторонились "разврата". Наконец, как свидетельствуют постановления Варковского собора, на котором участвовал и А. Мышняков, староверы признали законную брачную жизнь и для того, чтобы удержать в староверии тех из беспоповцев, которые вступали в брак в официальной православной Церкви или даже переходили в "иноверие" (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22).

Во-вторых, в конце XVIII и начале XIX вв. староверие переживало религиозный и культурный подъем[23]. Этому способствовали и перемены в самом российском обществе: александровские времена для русской культуры были периодом великого творческого напряжения; в то же время наблюдалась некоторая терпимость правительства в отношении всех старообрядческих обществ. В 1810-х и начале 1820-х гг. в разгар полемики о браке среди беспоповцев стал все более усиливаться голос в защиту браков. Между тем в Преображенской общине в Москве – главном центре федосеевцев России и защитников безбрачия – в то время умер основатель и влиятельнейший покровитель общины И. Кавылин (1731–1809). Преображенская община была разрушена в 1812 г. французами. При таких неблагоприятных обстоятельствах выборы новых попечителей общины послужили источником больших споров и раздоров среди московских федосеевцев, которые в 1820 г. дошли до российского правительства (Нильский 1869, 374–379).

Уже в последней трети XVIII в. наставник поморской Покровской часовни (основана в начале 1780-х) в Москве Василий Емельянов (ум. 1797) стал само-

[23] Вся значительность этого подъема в истории староверия и его культуры конца XVIII и начала XIX вв. не осознана и оценена до сих пор. Это был момент очень взволнованный и патетический, период большого творческого напряжения, когда "смелодерзостные начинания" превращались в "слово и дело", период радостного творчества и мучительных богословских исканий. Жизнь староверия проходила в общем русле русского культурного развития. Александровское время для русской культуры – период великого творческого подъема. Иван Аксаков удачно говорит об этом своеобразном моменте русского развития, когда вдруг именно поэзия на время становится каким-то бесспорным историческим призванием – "имеет вид какого-то священнодействия". Русский богослов Георгий Флоровский продолжает: "Это было пробуждение сердца <...>" и тут же добавляет: "Еще не пробуждение мысли". "То была эпоха мечтаний вообще, – далее рассуждал протоиерей, – эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений <...> Для всей эпохи так характерно именно это расторжение ума и сердца, мысли и воображения <...>" (Флоровский 1991, 128–129). Проповедью и стихотворными речами беспоповцы-брачники пытались воздействовать на своих верующих. Поэтическое осмысление важнейшей проблемы и дилеммы для всех беспоповцев в начале XIX в. находим в старообрядческом сочинении "Апология о тайне брака" (ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 63, л. 4–4 об.).

стоятельно благословлять на брачное житие, установив для этого особый чин с чтением канона "Всемилостливому Спасу" (Нильский 1869, 215–219; Старообрядчество 1996, 103–104). Умный и практичный Емельянов, пользовавшийся большим авторитетом среди беспоповцев – согласно П. Любопытному, даже поповцы и нетовцы "тряслись пред ним" – учил, что брак возможен и для беспоповцев. По его мнению, для заключения законного брака необходимы следующие условия: 1) согласие жениха и невесты; 2) благословение родителей; 3) венчание; 4) свидетели; 5) соответствующий возраст вступающих в брак. Священническое венчание, как "такмо благолепное украшение", форма (ведь уже И. Алексеев учил, что единственным основанием брака служит первоначальное Божие благословение, данное Им в лице Адама и Евы их потомкам), может быть заменено, в отсутствие священства, соответствующими случаю молитвами, которые могут читать и "мужи нерукоположенные".

Таким образом, отказавшись от венчания в синодальной Церкви и браков, заключавшихся лишь по одному взаимному согласию жениха и невесты, нередко без согласия родителей (по терминологии современных исследователей фольклора,"свадьба вкрадку"), беспоповцы получали законное, с точки зрения поморцев-брачников, право на супружескую жизнь. В Москве и в других крупных городах России такой бессвященнословный брак приобрел много приверженцев. Вслед за В. Емельяновым, Гавриил Скачков, Алексей Заяцевский и другие наставники и члены поморской Покровской общины в Москве на практике и в своих сочинениях, направленных против учения федосеевцев Преображенской общины о всеобщем девстве, защищали брак и вели полемику с их противниками.

Полемизируя с федосеевцами, поморцы-брачники не впали в противоположную крайность, а их позиция отличалась смелостью, последовательностью и гибкостью: они не называли девство, к которому федосеевцы обязывали всех и каждого, явлением неестественным и уродливым, как поступил, например, Лютер, вооружившись против монашеского безбрачия, наоборот, относились к нему с уважением, но доказывали, что несправедливо девственную жизнь возвышать в ущерб супружеской жизни, и что брак – дело законное и не препятствует спасению христианина даже в последнее время, и что, наконец, безрассудно требовать от всех верующих непременного девства. Г. Скачков, как и В. Емельянов, говорил, что "девство должно почитать выше брака" (Нильский 1867, 231). После 1816 г. к московским поморцам стали переходить десятки и сотни федосеевцев из Преображенской общины. Их успеху способствовало и признание московским магистратом книг записи бракосочетаний, которые велись уже В. Емельяновым в Покровской часовне, что означало признание местными властями законности старообрядческих браков, хотя правительство официально не признавало их. С 1813 г. в Санкт-Петербурге об этом писал "первый объяснитель в Христовой (поморской) церкви брачной тайны и признатель ее совершенства и вечного бытия кроме участия хиротонии" Павел Любопытный (1777–1848). Он жил и работал

при поморской Малоохтинской общине (Любопытный 1863 б; Нильский 1869, 391–399). Защитники брачной жизни среди поморцев и федосеевцев нашлись и в других городах и губерниях России: Рязанской, Архангельской, Астраханской, Владимирской, Виленской, Курляндской, на Кубани и т. д. (Нильский 1869, 227, 398; Хронограф 1990, 210–211). Даже Выговское общежитие, восставшее в конце XVIII в. против В. Емельянова за его учение о браке, в 1798 г. должно было смягчить свое отношение и изъявило согласие с московской общиной по вопросу о браке (Хвальковский, Юхименко 1999, 316–317). Согласно петербургским федосеевцам, собравшимся на собор в 1809 г., выговцы в то время "новоженов по всему образу, без распуста их, себе приобщали и даже на первых местах в церкви с книжными их поставляли" (Нильский 1869, 400).

Итак, хотя большинство федосеевцев продолжали по-прежнему проповедовать безбрачие, в первой трети XIX в. в беспоповстве усилилась общая тенденция в защиту бессвященнословных браков с благословением наставника. До 1822 г. староверы в Дегутях знали о главных проповедниках учения о браке у беспоповцев: В. Емельянове, Г. Скачкове, П. Любопытном, и о сути их учения[24] (Хронограф 1990, 204, 208, 210, 230).

В-третьих, поводом для принятия церковных браков, которые совершал беспоповский наставник, у дегуцких федосеевцев могли послужить строгие меры правительства, направленные против федосеевского общества. Такие меры следовали за раскрытыми в 1820 г. петербургской полицией "злоупотреблениями раскольников федосеевского согласия" и были распространены на всех федосеевцев империи. По указам Александра I от 19 апреля 1820 г. все староверы, "не приемлющие брака", лишены были права выбора в общественные должности, а за федосеевцами должен был быть установлен полицейский надзор (Собрание постановлений по части раскола 1863, 44–46). Кроме того, вводя в 1823 г. институт церковного брака и метрические книги браков, дегуцкий наставник, как и многие беспоповцы-брачники, мог стремиться к признанию гражданской властью беспоповских браков. Староверы хотели воспользоваться утвержденным императором постановлением Государственного совета о запрещении расторгать "супружеские союзы", заключенные всеми христианскими исповеданиями: как теми, в которых брак считался таинством, так и теми, в которых он принимался за гражданский акт (ПСЗ 1830, т. 36, № 27 737). Как показал Нильский, мнение староверов о том, что российское правительство признавало их браки законными, или, по крайней мере, официально терпимыми, еще в 1819 г., было неверным (Нильский 1869, 406).

Как бы там ни было, начиная с 1823 г. у беспоповцев в Виленской губернии появились метрические книги браков и начал утверждаться институт церковного брака в форме бессвященнословных браков, благословляемых их наставника-

[24] В Дегуцком летописце помещено "Завещание Василия Емельянова Московского" (1791), в котором коротко излагается его взгляд на девство и брак в беспоповстве (см. док. 113).

ми. Это начало нового "федосеевско-поморского" периода в истории староверия на землях ВкЛ[25].

ЦЕРКОВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ФЕДОСЕЕВЦЕВ: ХРАМ И ПРИХОД, НАСТАВНИК И СОБОР

После размежевания внутри староверия, когда в конце XVII в. выделилось беспоповство, параллельно с развитием федосеевского общества в XVIII в. шло формирование и его управления. Как известно, основу церковной организации староверия, прежде всего беспоповства, составляют автономные приходы, или общины. Наставники и паства, используя право выбора (сегодня сказали бы: систему прямой демократии) наставника и членов причта, управляли федосеевским, поморским и другими беспоповскими обществами. Большая автономность приходов являлась особенностью староверия. Это тем более примечательно, что прихожане синодальной Церкви к концу XVIII в. практически утратили право выбора своего пастыря. Не принявшее священства федосеевское общество складывалось по сути как древлеправославная Церковь, не имевшая трехчинной иерархии.

ХРАМ И ПРИХОД

Средоточием религиозно-духовной жизни федосеевцев и главным украшением деревни, – а многие беспоповские молельни в XVIII в. в ВкЛ находились в сельской местности, – был храм. Храм являлся местом собрания верующих на общую молитву. Помимо того он был предметом гордости прихожан.

Строительство старообрядческих церквей в ВкЛ продолжалось в течение всего XVIII в. В конце этого столетия только на северо-западных землях ВкЛ существовало не менее 23 староверческих храмов (включая Саманский и Швилпишкский храмы в Курляндии, ныне находящиеся на территории Литвы). Еще в XVI–XVII вв. многие западноевропейские путешественники отмечали как curiosite, что у русских "высшим подвигом и украшением жизни человека" считалось строительство храма (цит. по: Стефанович 2002, 245). Вероятно, этот обычай храмостроительства староверы сохранили и в эмиграции в XVIII в. Тем более, что храм стал и Божьим домом, и своего рода культурно-просветительским очагом, в котором, помимо религиозной традиции, по возможности передавали и формировали культурную традицию и мировоззрение своих прихожан. Это очень важно было для русских староверов, как и для многих эмигрантов в прошлом и настоящем, в инокультурном окружении общества ВкЛ.

Храмы строили все: и миряне – от купцов до простых людей, и сами духовные отцы. Устроить церковку, небольшую обитель, или молельню в жилом доме мог всякий старовер ВкЛ, который имел желание и средства. В источниках

[25] Руководители рижских староверов в 1827 г. заявили о решении "завести у себя бракосочетание по обряду, согласному с верой" (Подмазов 1998, 119); по И. Нильскому, рижские федосеевцы признали необходимость брачной жизни в 1837 г. (он же 1869, 136).

отмечается сооружение обителей Феодосием и Евстратом Васильевыми, строительство храмов купцами (например, в Дегутях в 1799), но большинство храмов, конечно, было построено членами приходов, среди которых преобладали свободные крестьяне и могли быть староверы-землевладельцы.

Строительство нового храма вело к образованию совершенно нового прихода, иногда внутри старых приходов. Известно, что первым наставником Пущанского прихода около Кряунос был, видимо, Афанасий (Антоний) Терентьевич, обслуживавший помимо этого еще Лигинишкский и Балтрукский приход. Поэтому до постройки собственного храма в 1710 г. пущанские прихожане могли быть членами ближайшего к ним Лигинишкского прихода в Курляндии. Однако жесткого различия между разными приходами не было. На первых порах, при отсутствии значительного числа наставников и относительной немногочисленности прихожан, проживающих в отдаленных селах, приход мог иметь одного наставника и два храма, но позже вокруг второго храма мог создаться и новый приход, особенно если он находил себе наставника. Так постепенно и естественно складывался принцип территориальной организации окормления верующих как главная форма религиозного общения. Однако он был не единственным: сохранился институт покаяльной семьи и посещение других храмов во время их престольного праздника. У федосеевцев в ВкЛ до середины XVIII в. не было четкого ограничения права прихожан на свободный выбора духовника, понижающего значение покаяльной семьи. Учитывая этот факт, федосеевские наставники при распространении движения новоженов пытались поставить этот институт, как и всю религиозную жизнь прихожан, под строгий контроль. На Гудишкском соборе 1752 г. принцип "покаяние вольно есть" был ограничен. В 37-й статье постановлений этого собора говорилось:


26. Старообрядческий храм в Михалово (ныне Игналинский р-н)

> Духовным людям без совету на исповедь чужих детей не приимать, и за суету, и за пьянство не разрешать; но отсылать их к своему отцу духовному (Устав Польский 1864).

Таким образом, с момента появления первых сельских храмов в северо-западной части ВкЛ в конце XVII и начале XVIII вв. шел процесс образования сети приходов, занявший около двух веков. Это неудивительно, если принять во внимание то, что в XVIII и отчасти в XIX вв. продолжалась эмиграция и внутреннее перемещение, старообрядческое храмостроительство на землях ВкЛ было формально запрещено с 1795 г., а фактически с 1820 г., что довольно поздно часть староверов стали землевладельцами (с 1775 г. в ВкЛ и затем с 1803 г. в России) и вплоть до Первой мировой войны продолжалось образование новых приходов.

Вероятно, федосеевские храмы ВкЛ в XVIII в., как и большинство их в XIX в.,

были деревянными. Молитвенным храмом могло быть сравнительно небольшое сооружение с колокольней (или без нее) и внешними знаками староверия (восьмиконечный крест) над входом и на одном или нескольких куполах. Иногда, особенно на первых порах поселения в новом месте, это могло быть здание жилого дома, переоборудованное для нужд общественного богослужения. В 1933 г. в старообрядческом журнале *Китеж-град* о Поезерском приходе (ныне Аникщяйский р-н), видимо, основываясь на рассказах местных старожилов, писали:

> Старообрядцы во время гонений при русском правительстве за религиозные убеждения, собирались и молились в избах, мало отличавшихся по своему внутреннему убранству от обыкновенных изб. Одна из таких изб, или "хиж", как они назывались, существовала с 1715 г. по 1842 г. В 1842 г. местные поезерские староверы В. С. Шорохов и П. Павлов, И. Кравцов, Л. Дымин и наставник Иоанн Наставников, не считаясь с трудностью и опасностью, возобновили одряхлевшую постройку (Поезерский храм 1933, 56).

Колоколов в храмах чаще всего не было. На богослужение созывали ударами в деревянное или железное било. Об этом свидетельствует эпизод из *Дегуцкого летописца*, датированный 1787 г, о наставнике Войтишского прихода А. Зачереве:

> Сей пастырь <...> в день суботный по окончании вечерни пристроился свещь посукать, а пономаря своего послав ударить в било на собрание народа к утрени, и по отклепании в доску повеле взяти книгу и чести народом (Хронограф 1990, 200–201).

В конце XVIII в. в наиболее крупных и крепких в хозяйственном отношении старообрядческих приходах строились более просторные храмы:

> 1799-м в Дегутях построена соборная большая моленна (Хронограф 1990, 206).

В XVIII в. федосеевский храм назывался моленной или часовней и отличался рядом характерных для него черт, например, иконостасом. Иконостас – стена, состоящая из икон, всегда обращенная к востоку, поскольку с востока пришло спасение и с востока вместе с солнцем приходят свет и животворное тепло. В отличие от иконостаса русской патриаршей (синодальной) Церкви, у беспоповцев за иконостасом нет алтаря. Весь федосеевский храм делится на две части – притвор, как и в древности, предназначенный у федосеевцев для кающихся и отлученных от общения в молитве, и внутреннюю часть. Внутренняя часть, в свою очередь, состоит из солеи с амвоном в центре у иконостаса и остального места для молящихся, у федосеевцев-безбрачников разделенного перегородкой еще на две части – женскую (левую) и мужскую (правую)[26].

Все верующие должны были приходить на церковную службу и участвовать в молитве, а те, которые уклонялись от посещения храма, казались подозритель-

[26] Позже у староверов Литвы это разделение перегородкой мужской и женской сторон было упразднено, хотя сохранился обычай при богослужении женщинам находиться по левой, а мужчинам – по правой стороне храма. В Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине такая деревянная перегородка внутри храма сохраняется и поныне.

ными в глазах духовного отца и соседей и могли быть наказаны или обвинены в неверии или в ереси. В постановлении федосеевского собора 1752 г. говорилось:

> А которые люди леностию и нерадиво на молении обретаются, в воскресные и праздничные дни, и аще в две недели или в три необрящутся при общей службе, и таковых отлучати, и с ними ни ясти, ни пити; аще покаются, да сотворит поклонов 300 при соборе. А инии при общем молении живущии не приходят; аще ли кто и придет, но не до конца стоит, такового аще книжной, то с крылоса отставить, а простого отлучить (Устав Польский 1864, ст. 43).

Прихожанам, участвовавшим в храмовом богослужении, предъявлялись также определенные требования к их внешнему виду, особенно это касалось молодежи:

> Юношам рубах красных и штанов каламенковых, а девицам сапогов красных и платков красных и в повязках золотых на моление отнюдь не стоять, и поясами чтобы не подпоясывались, и тем бы прославных не соблажняли; аще и прислушны (будут) обрящутся да сотворят поклонов 300 до земли (Устав Польский 1864, ст. 41).

Верующим не разрешалось отращивать длинные волосы и носить шапки, разрезанные вчетверо:

> Растящим власы, и носящим малахаи и шляпы запрещать, и в моление не пущать; аще ли преслушны явятся о сем, да творят по 100 поклонов. Аще ли не престанут таковых обычай, сицевых от церкви отлучать (Устав Польский 1864, ст. 15).

Впервые в старообрядческом церковном праве понятие прихода начало канонически разрабатываться после манифеста о веротерпимости в России в 1905 г. 17 октября 1906 г. российское правительство издало Закон о старообрядческих общинах, который легализовал староверческие приходы и дал толчок созданию их уставов[27]. Дальнейшую каноническую разработку понятие прихода у староверов Литвы, как и у многих беспоповцев России до 1917 г., частично получило в юридических документах поморцев: "Положении о Церкви поморцев в России", принятом на Всероссийском съезде христиан-поморцев в Москве (1917), затем в "Наказе старообрядческим приходам в Литве", утвержденном Вселитовским съездом (1923), уставе Восточной Старообрядческой церкви в Польше (1928) и пр. Не отвлекаясь на юридические тонкости, важно заметить, что в целом было принято такое понимание прихода, какое сложилось у тогдашних федосеевцев на северо-западных землях ВкЛ в XVIII в. По сути, староверы-эмигранты в ВкЛ, учитывая, конечно, некоторые особенности их вероучения, привезли из России

[27] До 1905 г. нынешняя ДПЦ состояла из самостоятельных приходов. Центральных органов в ней не было и соборы не созывались, хотя по инициативе крупных общин проходили региональные соборы или съезды (например, в Саратове в 1887 г. и 1896 г., в Вильне в 1901). До начала XX в. поморцы и федосеевцы, не имеющие не только церковной иерархии, но и единообразного устройства приходов, применительно к своему согласию слово "Церковь" употребляли лишь в мистическом, духовном значении, но не в каноническом или юридическом. К началу XX в. относятся попытки придать структуре поморских и федосеевских общин единообразие, начинается создание их общероссийских (до 1917) и региональных духовных центров.

понимание прихода, сложившееся там еще приблизительно в XVI в. естественным образом и без влияния церковной терминологии (об этом подробнее см. Стефанович 2002, гл. IV). Под приходом понимался церковный территориальный округ, и в этом округе – община людей, которые молятся, исполняют требы и удовлетворяют другие религиозные потребности, при одном храме.

Слово "приход" в этом значении часто употреблялось в первой половине XIX в., когда говорилось, например, о Дегуцком или Саманском приходе (во всяком случае, судя по *Дегуцкому летописцу*; см. Хронограф 1990, 219, 220, 243). Кроме того, иногда в этом же значении употреблялось другое слово – общество: "Сие не для меня одного, но для всего общества <...>" (см. Хронограф 1990, 216, 217). Так дегуцкий наставник Т. В. Танаев ответил колежскому советнику Потулову, надеявщемуся убедить его подписать акт о присоединении к официальному православию. Один раз в *Дегуцком летописце* встречается слово "парафия".

Согласно буквальному смыслу слова "приход" подразумеваются те люди, которые приходят к тому или иному местному храму. О том, что некоторые люди приходят к какой-либо церкви или к своему духовнику, а наставник их принимает, есть упоминания и в постановлении Гудишкского собора 1752 г. (см. док. 109): "Духовным людям без совету на исповедь чужих детей не примать <...>" (ст. 37); "Приходящих от неверия допрашивать: не долга ли ради? не с чужею ли женою? и не увел ли, и не лукавством ли коим сочетался?" (ст. 26); "<...> всякому християнину отца духовного имети подобает, и покаянием исправлятися, такожде на всякий год" (ст. 10).

Точных данных о численности старообрядческих приходов в XVIII в. получить не удалось. Однако имеющиеся статистические данные и более поздние сведения позволяют сделать некоторые предположения. В 1790 г. в ходе переписи на территории Салакского католического прихода ксендз насчитал 591 русского. Эта цифра приблизительная и, скорее всего, заниженная, или даже очень заниженная (см. Jasas, Truska 1972, 45). Следовательно, если в этой местности тогда находилось два прихода – Дегуцкий и Поливаркский, и подавляющее число русских составляли староверы, то минимальное количество прихожан каждого прихода могло быть 250–300, максимальное, например, более крупного Дегуцкого прихода, с учетом окрестных деревень, могло достигать тысячи и более человек. Для сравнения: в 1842 г. в Поезерском приходе насчитывалось около 300 прихожан, а в 1875 г. по данным местного наставника – более 500 (Поезерский храм 1933, 56); во второй четверти XIX в. в Королишкском приходе было около трех тысяч прихожан (Дарендов 1883, 4).

Как уже говорилось, старообрядческие приходы пользовались важным правом выбирать себе наставника. Этот обычай первые староверы-эмигранты принесли с собой в Речь Посполитую из Московского государства. Об этом сообщает *Дегуцкий летописец*, рассказывая о староверах Лигинишского прихода в 1678 г.:

> Насельницы же тех мест древлеправославнии християне, видяще богоугодное житие священноиерея Терентия с сыном, начаша молити раба божия Терентия,



27. Старообрядческие приходы в Виленской губернии (начало 1820-х гг.)

> да будет им наставник и путеводитель к царству небесному. Он же сего великиго дела отклоняяся, грешна себе нарицая и недостойна суща. Но велиим молением всего христоименитаго народа убежден бысть (Хронограф 1990, 186).

Недостаток в "духовных людях" в первое время эмиграции и непризнание никонианских священников в беспоповстве способствовали укреплению старорусского обычая народного избрания своего пастыря в приходе. В 1704 г. по просьбе мирян Терентий на свое место благословил своего "плотского" сына Антония (Хронограф 1990, 190). Вполне вероятно, что в 1710 г. верующие Пущанского прихода пригласили Антония Терентьевича пастырем и в свой приход (Хронограф 1990, 190). Практика выбора наставника из достойнейших христиан прихода, или приглашение наставников из другого прихода на церковное служение устойчиво сохранялась в течение XVIII в. и позже. Важно отметить, что среди беспоповцев в Речи Посполитой, как и в России, рано появился обычай благословения наставника на служение в каком-либо приходе главным наставником Литвы и Курляндии при согласии другого наставника: в 1740 г. храм в деревне Войтишки уже благословляли Федор Никифорович и Антоний Терентьевич (Хронограф 1990, 196).



28. Старый крест на старообрядческом кладбище в Стырнишках (Рокишкский р-н)

На протяжении всей жизни ревностный федосеевец в XVIII – начале XIX вв. был тесно связан со своим приходом. Религиозные правила предусматривали, что если федосеевский купец, например, во время поездки по торговым делам, т. е. "по нужде" покупал пищу или напитки от "иноверных" на рынке "в польских градех", то он был обязан совершить "300 поклонов до земли при соборе" (Устав Польский 1864, ст. 6–7). Поскольку федосеевское общество в некотором смысле противопоставляло себя литовскому обществу, признававшему господство католической Церкви – с точки зрения староверов, еретической – федосеевцам строго воспрещалось обращаться в светские суды. Их возможность общения с "иноверными" в быту и в молении ограничивалась. Религиозные правила и убеждения федосеевцев формировали или накладывали отпечаток на образ жизни многих верующих. Например, идеал всеобщего безбрачия в последние времена приводил к строгим правилам в отношении института брака или супругов, проживающих совместно без церковного бракосочетания, которые были подтверждены на соборе в Гудишках в 1752 г. Они были правильны с точки зрения канонов федосеевцев, но не удобны для повседневной жизни.

В реальности многие федосеевцы в XVIII в. и позже вели семейную жизнь и

находились за это под разными церковными наказаниями. Существовали целые группы отлученных от общества (прихода) федосеевцев, кающихся и исполняющих разные епитимьи. Сохранение традиций первых беспоповцев без учреждения новых, жесткие религиозные правила, особенно в отношении всех форм брака, контрастировали с реалиями религиозной и общественной жизни федосеевского общества. Непризнание института брака и трудность осуществления "девственного жития" для всех вне старообрядческих обителей были главными проблемами федосеевцев во второй половине XVIII – начале XIX вв. Верующий должен был являться на покаяние к своему наставнику, рассказывать ему о своих грехах и молить Бога о прощении. Каждый федосеевец обязывался "покаянием исправлятися" хотя бы раз в год, а в противном случае он мог быть "Церковию отлучен" (Устав Польский 1864, ст. 10). Ввиду отсутствия у беспоповцев священников, покаяние – одно из двух, наряду с крещением, сохранившихся в XVIII в. и минимально необходимых для спасения церковных таинств – совершали наставники, нерукоположенные пастыри, поэтому разрешительная молитва не совершалась, но подчеркивалась важность "духовного деяния" кающихся, готовность открыть "раны грехов своих", т. е. исповедаться. Покаяние побуждало верующего задуматься над своим поведением, научиться отличать добрые дела и намерения от дурных. Покаяние также было способом приобщения верующего к церковной жизни и его вовлечения в религиозную жизнь прихода.

Тесная связь верующего со своим приходом выражалась и в том, что он должен был найти вечный покой на приходском кладбище. Нередко тела людей, умерших вдали от родных мест, доставлялись домой, они и мертвыми принадлежали своему приходу. Из XVIII – начала XIX вв. до нас дошли лишь сведения о захоронении достойнейших христиан – духовных отцов и религиозных деятелей. Таким был наставник Иван Степанович, обслуживавший два или три прихода – в Балтруках, Пуще и, вероятно, в Дегутях, умерший в 1807 г. и похороненный "от своея паствы на кладбище, при Кревне сущем, в Стырнишках" (Хронограф 1990, 207–208). Стырнишкское кладбище около Бобришек (ныне Рокишкский р-н), принадлежавшее бывшему Пущанскому приходу, основанному в 1710 г., – самое древнее из ныне действующих старообрядческих кладбищ на территории современной Литвы.

НАСТАВНИК

В беспоповстве и в частности в федосеевстве очень рано выделился особый институт наставника или настоятеля, духовного отца. Уже в постановлении новгородского собора 1694 г. духовным отцам предусматривалась особая роль: они могли крестить, принимать на исповедь, налагать епитимьи и даже отлучать от Церкви (Приговор собора 1898, 041–045). Впоследствии на Гудишкском соборе 1752 г. положение, права и обязанности наставников были оформлены религиозными правилами. Кроме того, уже с 1678 г. у староверов в северо-западных землях ВкЛ и Курляндии существовало (до середины XIX в.) звание общего пас-

тыря древлеправославных христиан Литвы и Курляндии, которое свидетельствовало, по их убеждению, о преемственности церковного наставничества от русского дониконовского православия и его сохранении в традиции последовательной передачи этого звания одному из достойнейших наставников края (Хронограф 1990, 244–245).

Таким образом, возвышение церковного сознания и ориентация на дониконовское православие (древлеправославие) уже в конце XVII и XVIII вв. способствовали появлению у беспоповцев в Речи Посполитой особого института духовного наставника и определенных обрядов его поставления на служение.

Наставник – духовный руководитель прихода у беспоповцев, настоятель молитвенного храма, возглавляющий богослужение и исполняющий требы (крещение, покаяние, погребение). Наставники федосеевцев были (и продолжают оставаться) мирянами, избранными приходами из достойных христиан и благословленными на церковное служение в какой-либо приход главным наставником края при согласии другого наставника. (Ныне в поморских приходах благословение кандидата в наставники совершается главным наставником при согласии еще двух наставников). Избегая случаев, когда "люди самочинством духовное дело держали", Гудишкский собор 1752 г. утвердил правило, по которому люди без "отеческого благословения" не считались "духовниками" и прихожане не обязаны были им подчиняться (Устав Польский 1864, ст. 30; также см. Хронограф 1990, 199, 205, 206).



29. Федосеевец книжной

Согласно постановлениям этого федосеевского собрания, права и обязанности их наставников состояли в следующем: исполнение церковных таинств крещения и покаяния (ст. 10, 26, 29, 30); руководство в богослужении и в управлении клиросом и приходом (ст. 12, 15, 24, 44 и др.); церковное учительство; наблюдение за религиозным и нравственным порядком в приходе и в обществе. Власть наставника над прихожанами по сути, была приравнена к власти духовного отца над духовными детьми.

Взаимоотношения между прихожанами или "строителями" и избираемыми ими наставниками фактически основывались на традиции свободного договора. Но на практике они письменно не оформлялись (во всяком случае нам они не известны) и не получали форму наемно-договорных отношений, могущих быть частью церковного права. Своеобразным выражением частнособственнического взгляда на храм в беспоповстве было владение наставниками своих мест, связанное с ограничен-

ным выбором кандидатов в духовные отцы среди русских-эмигрантов и частично с развитием наследственности церковных должностей в среде наставников. Наследственность церковных должностей складывалась естественным образом, и прихожане против нее ничего не имели и даже, наоборот, были иногда заинтересованы в том, чтобы у них служили опытные наставники (как и причетники), которые были всем хорошо известны и которым можно было доверять. После смерти отца Терентия в 1704 г. наставником в Лигинишкском приходе стал его 36-летний сын Антоний (Афанасий), который еще раньше был благословлен им по умолению прихожан (Хронограф 1990, 186–187). Известно, по крайней мере, несколько таких случаев, когда должность наставника от своего отца наследовал родной сын или родственник. Это Евстрат Васильев, сын Феодосия, Антоний (Афанасий), сын Терентия Лигинишкского, Иван, сын Степана Афанасьевича, и Танаевы в Дегуцком приходе (дедя и два племянника). Однако, по крайней мере, в трех из четырех случаев это были дети, родившиеся до перехода их родителей в староверие, или, по федосеевской терминологии, дети староженов. Поэтому "родовое" присвоение должностей было скорее исключением, а никак не правилом в среде федосеевцев, поскольку это не соответствовало и их важному догматическому правилу безбрачия для всех прихожан. В XVIII в. в федосеевстве преобладали традиции единства приходской общины и широкого участия прихожан в делах прихода, хотя с середины этого столетия наставники приеобрели больше прав влиять на его религиозную жизнь (при подборе и благословении избранного приходом наставника, контроле над соблюдением прихожанами церковных правил и норм). Таким образом, складывается довольно непростая и пестрая картина отношений приходских наставников и строителей храмов и простых прихожан. Эти отношения различались в XVIII и начале XIX вв. в зависимости не только от региона и исторического момента, но и от конкретных социальных условий, т. е. местонахождения прихода – частные владения, город, его состав и т. д. Многое в этой картине остается не ясным, особенно если посмотреть на нее с точки зрения народных религиозных представлений и обычаев или вмешательства светских властей.

Само по себе определение церковнослужителя на место в том или ином храме было, конечно, актом важным, но в целом формальным с точки зрения отношений приходской общины и храмового клира. Так как эти отношения никаким специальным законодательством не регулировались, то на практике они строились на основе самых общих представлений о том, каким должен быть идеальный пастырь (или причетник), реальных религиозных потребностей прихожан и, наконец, хозяйственных и материальных соображений. Что касается идеального образа федосеевского пастыря XVIII в., то общее представление о нем дает короткая характеристика Афанасия (Антония), одного из известных федосеевских наставников ВкЛ и Курляндии. Сообщив о его смерти в 1775 г., автор *Дегуцкого летописца* пишет, каким был это пастырь:

Врученное ему стадо Христово пасяше добре, на все бо имея нрав строгий и ве-

ликое попечение о душах христианских стяжавший, усердный хранитель утвари церковной сущий, понеже иконы святыя и книги в чистоте блюдущий, каждую бо книгу в футляре содержащий (Хронограф 1990, 199).

В этом примерном образе ушедшего пастыря прослеживаются представления о том, каким наставник должен быть: боголюбивым и добрым, благоразумным и учительным пастырем, непосредственно ответственным за религиозное и нравственное спасение вверенного ему стада, поэтому его служение – трудное и "великое дело". Таким образом, в этих идеях староверов видим популярный в России вплоть до начала XVIII в. образ "златоустовского" и "домостроевского" пастыря, приспособленного, конечно, к реалиям федосеевцев. Тем не менее, федосеевский идеал наставника имел и некоторые новые специфические черты, отразившие особенности их истории и потребности простых прихожан. Наставник был строгим и целеустремленным "ревнителем благочестия", способным постоять за старую веру и воздействовать словом и примером на религиозные чувства и убеждения прихожан. Наконец, он являлся заботливым хранителем церковной утвари, а значит и ценителем икон и религиозных книг, начитанным пастырем. Это новая фигура в русском беспоповстве XVIII в.[28], начало которому у федосеевцев положила деятельность Феодосия Васильева (о нем см. выше), а у поморцев – деятельность Андрея и Семена Денисовых (о них см. Юхименко 2002). Однако рождение нового религиозного типа было явлением сложным: деятельность федосеевского наставника принимала строгий и иногда радикальный характер (требование безбрачия для всех), в приходе создавалось некоторое отчуждение между разными группами верующих (строгими "сознательными" федосеевцами, староженами и кающимися за разного рода нарушения новоженами). В то же время именно в конце федосеевского периода истории старове-

[28] Здесь интересно сравнить образ федосеевского и католичекого приходского пастыря. Под воздействием католической модели Просвещения, созданной папой Бенедиктом XIV, в литовской провинции формировался новый тип католического епископа и ксендза, способствующий изменению их отношения с паствой. В аграрном обществе Литвы ксендз должен был стать надежным человеком епископа в сельской местности. Согласно принципам эпохи Просвещения он должен был соответсвовать новому образу интеллигентного пастыря. Идеал ксендза – это близкий и дорогой рядовому прихожанину человек, авторитет и наставник, организатор приходской жизни и хранитель ее благосостояния (об этом подробнее см. Krikščionybės Lietuvoje istorija 2006, 313–319). Таким образом, учитывая различия в структуре Церквей и роли их наставников, образ федосеевского наставника и католического ксендза в ВкЛ объединяло стремления видеть пастыря близким к простым прихожанам и заботливым к их нуждам, совместно с мирянами организующим религиозную жизнь прихода, а не только указывающим. Следует заметить, что эти образы имели и некоторые важные отличия. В условиях формирования и роста федосеевства его наставник казался более строгим и требовательным. Кроме того, в период жесткого идеологического противостояния после никоновских реформ федосеевскому пастырю в большей степени была свойствена относительная религиозная нетерпимость и конфессиональная исключительность. Именно эти черты католичества в Европе той эпохи (наряду с образом строгого и имеющего абсолютную власть епископа) считались безнадежно устаревшими.

рия Литвы зародились многие из проблем приходских наставников, которые предстояло решать уже в федосеевско-поморский период – определенная зависимость от рядовых прихожан и сильное давление светских властей (уже при Николае I), скудные материальные средства и недостаточный уровень образования, особенно в условиях царских преследований, а также усиливающаяся полемика между федосеевцами и брачными поморцами, раскалывающая порой на противоборствующие группы паству одного прихода.

Духовные отцы, прежде всего, заботились о существовании храмов как религиозных центров, о надлежащем поведении прихожан и наставников, служащих в приходе, и отчасти о достойном содержании наставников. В то же время обычное право выражалось во владельческих правах группы лиц на построенный ими храм, храмовое имущество и земли (на правах аренды, а затем иногда и на правах юридического собственника). Тем не менее, со времени Гудишкского собора 1752 г. прослеживается стремление духовных отцов укрепить единство наставников как группы церковнослужителей и усилить их влияние в делах прихода. В связи с этой политикой следует рассматривать усилия по обеспечению приходских наставников более достойным и независимым от инициативы и претензий рядовых мирян источником доходов. Только по источникам начала XIX в. знаем о наделении приходских наставников определенным количеством земли для собственной обработки. В 1821 г. К. Анкудинов был избран наставником Римковского прихода, существующего здесь, вероятно, не позже чем с начала 1780-х гг., и "за то имеет выделенную себе землю от общества" (см. док. 116). Более или менее распространенной и привычной эта форма обеспечения приходских наставников стала, вероятно, во второй половине XVIII в., когда в ВкЛ выросла сеть федосеевских приходов и староверы обзавелись достаточным количеством арендуемой земли[29]. Кроме того, наставник мог пользоваться общественным домом, помещением или кельей при храме. Сам снимающий в наем или владеющий землей, иногда он еще мог получить дополнительный участок земли, предоставленный ему местным приходом. Известно, что отцы Гудишкской обители вели общее хозяйство: в их распоряжении был участок земли, пекарня, конюшня и др. (см. Хронограф 2004). Однако "духовным людям" запрещалось заниматься торговлей. В случае ослушания религиозные правила, согласно постановлению гудишкского собора 1752 г., предусматривали отстранение от должности наставника (Устав Польский 1864, ст. 39).

Остальные же способы жизнеобеспечения наставников (руга, т. е. денежная плата, приношения и плата за требы прихожан, доход от свечей и пр.) по-прежнему не были нормированы и зависели от произвола строителей храмов, усердия и благосостояния прихожан, наличия при храме земель и т. д. Однако вопрос о средствах содержания наставников и причтов в это время все же мало документирован и остается малоизученным.

[29] Сравним: приходской священник синодальной Церкви XVIII в. по свидетельству своих прихожан получал землю для личного пользования или ругу (см. ПСЗ, т. 6, № 4022).

СОБОР

В первый период истории беспоповского общества, федосеевский, в Речи Посполитой наблюдается еще одна форма церковного управления – собор или общее собрание беспоповских наставников, учителей и представителей приходов. Так, известны беспоповские новгородские соборы 1692 и 1694 г., федосеевские соборы 1735 г. в Ступилишках, 1752 г. в Гудишках, беспоповский съезд 1823 г. в Дегутях и др. В условиях преследования староверов в России и в эмиграции беспоповские соборы не были столь большими и представительными как, например, в начале XX в., но это никак не принижает их догматического и исторического значения для самих федосеевцев. Однако, в отличие от более поздних периодов истории беспоповства, в конце XVII – начале XIX вв. не было попыток создать постоянно действующие между соборами церковно-административные или духовные органы по управлению всем обществом.

В 1692 г. руководители новгородских беспоповцев созвали местный собор, чтобы обсудить действия и учение поповца – отца Ивана Коломенского, который уже в эмиграции, в шведской Ливонии, служил литургию, венчал своих прихожан, не перекрещивал переходящих в его общину никониан и т. п. Кроме осуждения "великих слабостей" Коломенского, на этом соборе были высказаны взгляды беспоповцев на никонианскую иерархию и браки, а также приняты некоторые правила для руководства беспоповскими общинами (Смирнов 1898, LXXXVIII–LXXXIX; Зеньковский 1995, 439). Второй новгородский собор, состоявшийся 3 июня 1694 г., выработал более полное вероучение беспоповцев (Приговор собора 1898, 041–045).

Главным вопросом на соборе в деревне Ступилишки 24 марта 1735 г. было исповедание веры и убеждений одного из видных наставников и руководителей федосеевства Евстрата Васильева. Поводом для этого послужило сделанное им в "делах и словесех <...> согрешение, Святые Троицы ради" (Васильев 1864, 5–10). Федосеевский собор, состоявшийся 1 октября 1752 г., в Гудишках, принял 46 постановлений, разрешавших вопросы и дела, главным образом, религиозно-нравственной жизни, устройства, управления и дисциплины своего общества (док. 109).

Наконец, состоявшийся 16 января 1823 г. в Дегутях съезд беспоповских духовных отцов, иконописцев и "книжных" людей разбирал вопросы об иконах, написанных "внешними" изографами и о крестах меднолитых, имеющих "четыре литеры римского нового разума положения", которые они не считали благочестивыми (док. 115).

Термин "книжные", употребляемый в нескольких соборных документах, обозначает, конечно же, не наставников. Можно предположить, что его значение постепенно расширялось. В узком смысле это причетники, которые помогали наставнику во время богослужении и при исполнении треб. Но позднее термин этот, по-видимому, стал в соборных документах применяться в более широком смысле, включая уставщиков и вообще лиц, компетентных в духовной,

святоотеческой литературе, сложных канонических проблемах. Кроме духовных наставников и "книжных" на заседаниях соборов подчас присутствовали иконописцы и многие простые федосеевцы, интересующиеся их работой. По общему числу присутствовавших соборы и съезды существенно различались. Неизвестно, сколько участников было на федосеевском соборе в Ступилишках 24 марта 1735 г., но публичное покаяние Евстрата Васильева "от всех християн, яко грамотных, тако и простых похвалено бысть" (док. 107). По свидетельству документов на Гудишкском соборе 1752 г. было двадцать наставников, десять "книжных" людей и "от простых искусных великое число" (см. док. 109). Постановление Дегуцкого съезда 1823 г. подписало четырнадцать человек: девять наставников, два иконописца и три "книжных" человека. Однако участников было, наверняка, больше.

Таким образом, церковными соборами у федосеевцев в конце XVII – начале XIX вв. назывались собрания представителей общества для обсуждения и разрешения вопросов и дел вероучения, богословия, религиозно-нравственной и приходской жизни, устройства и управления, а также дисциплины своего общества.

Основание для существования в строе беспоповского общества соборов староверы видели в Русской православной церкви дониконовского периода и в апостольской Церкви, в природе Церкви как вероисповедного общества, в принципах исторического развития устройства Церкви и в том, что многие вопросы, возникающие среди верующих, не могли быть разрешены без церковных соборов. Новгородские отцы во вступительной части приговора, составленного на собрании в 1694 г., писали:

> По совету братскому и по любви Христовой, и по преданию всея восточныя и апостольския церкви и по грамоте за руками всех нас, бывших на том соборе духовных лиц учителей, грамотных и простых отцов, и в Новгороде жительствующих и около – всех уездов новгородских христиан, и по совету братского союза утверждаем следующее учение <...> нашей церкви и предание обязуемся с клятвою хранить вечно (Приговор собора 1898, 041).

Федосеевцы на собрании 1752 г. в Гудишках осознавали себя хранящими древнее православие, "святыя Восточные, Апостольския церкви", и твердо неизменно держащими "уставы и предания от святых апостол и богоносных отец". Обсуждая вопросы и дела церковно-религиозной жизни, они были глубоко убеждены, что "общим отеческим и братским советом" утверждают древлеправославие и следуют своим "прежним страдальцам и подвижником и учителем" (Устав Польский 1864, 10–11; док. 109). Ведь само греческое слово "собор" означает путь, по которому вместе приходят к одной цели. Такие же основания для существования соборов в жизни христианской Церкви по сути являются и в православной, армяно-грегорианской, римско-католической и протестантских Церквах (об этом см. Христианство 1995, т. 2, 600).

Итак, в федосеевском обществе в новгородско-псковском крае и в северо-

западных землях ВкЛ в конце XVII – начале XIX вв., как и в каждой вероисповедной Церкви, церковные соборы обретали свою историю, исходным началом которой служило законодательство вселенской Церкви первых девяти веков христианства.

Понятно, что практика соборных решений, принимаемых приходами не имеющего единого центра федосеевского общества, неизбежно значительно отличается от таковой же в больших конфессиях с четкой пирамидальной структурой и властной вертикалью. Но подчеркнем опять, что христиане федосеевских приходов, признававшие для себя непререкаемым авторитет вселенских и русских (дониконовских) соборов, стремились постановления своих соборов поставить в этот же ряд. Хотя, конечно, в федосеевстве, как и во всем староверии, реальных возможностей обеспечить обязательность этих постановлений за пределами круга лиц, принимавших их, хватало далеко не всегда. Отсюда и бесконечные "споры и разделения" вокруг таких решений, наполняющие всю историю староверия, в частности федосеевства. Но, с другой стороны, старообрядческие соборные постановления доносят до нас голос низовых приходов и их непосредственных руководителей; именно в этом их главное значение как исторического источника.

В господствующей православной Церкви со времен Петра I вместо временных церковных соборов, созываемых в древней России, был учрежден постоянный "освященный собор" при местоблюстителе, а в 1721 г. – правительствующий Синод. С тех пор созвание временных соборов в синодальной Церкви прекратилось (до 1917) (Карташев 1992, т. 2, 311–377). Одной из особенностей церковной жизни федосеевского общества была большая роль и постоянное участие мирян, более образованных прихожан и наставников не только в религиозной жизни прихода, но и в общецерковной организации и управлении.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

102. УСТРОЙСТВО ОБИТЕЛЕЙ БЛИЗ РУСАНОВО ОКОЛО НЕВЕЛЯ (1699–1708) И ИХ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ. ОТРЫВОК ИЗ *ЖИТИЯ ФЕОДОСИЯ ВАСИЛЬЕВА* (1742)

<...> Он[1] же состави тамо две обители: мужескую и женскую. Наставляше их к богоугодному житию, по уставом иноческим, Василия Великого общее житие устави. Исперва убо великия тяготы понесе, лес секий[2], сучие сечаше и пряташе, и прочая дела своими руками творяше. Мужествен убо бе в трудех, прежде всех на дело исходя, собою всем образ показуя. Терпелив в напастех, ово от бесов, ово же от злых человек наносимых, никогда же в печаль или уныние, но выну упование к Богу имея, воспоминая присно Господни слова: В терпении вашем, рече, стяжите душа ваша. И паки[3]: претерпевый до конца, той спасен будет: и псалмопевца рекуща[4]: Господь мне помощник, не убоюся, что сотворит мне человек; Надеющийся на Господа, яко Гора Сион, не подвижется во веки. Праздности же, училищу злых, премного оплевашеся и всегда в делах пребываше. Иногда убо трудяся со братиею, иногда же книги чтяше, или писаше. Овогда[5] в молитве терпяше, овогда же братию, или сестр, поучая. Первое: от прелестей еретических всех и новопреданных догмат отвращая. Второе: в Древлецерковной святей Вере, догматех и преданиях ея, твердо и неизменно увещевая пребывати. Потом все заповеди Божия и Святых добродетели делом совершати наставляя, сам прежде не словесы точию, но творением, во образ всем сие исполняя, веру, любовь, надежду, правду, мужество, мудрость, целомудрие, молитву, воздержание, кротость, смиренномудрие, безгневие, непамятозлобие, долготерпение, милосердие, страннолриятие, пост, бдение, нищету, малословие, и прочая вся, ко спасению ведущая, страждущим помогая, печальных утешая, падших возставляя, колеблющихся укрепляя, стоящих утверждая: Всем вся, по Апостолу, бывая, да вся Христу приобрящет.

Чистоту же и целомудрие зельно любяше. На не хранящих же сия, не точно в делех, но аще в словесех, бедне негодоваше, и не словом токмо, но и делом, на теле жестоко наказоваше, опасно вельми соблюдая мужеский пол от женского, не собеседования единого, но и от падения самого. Ибо не страсти и грехи сущия отсекая, но и вины, от них же сия бывают, искореняя.

Не точно же во обителях живущих, но и по селам сущих окрест многочисленных Христиан, такожде и в России во градех и селах живущих, не оставляше, но приезжая к ним поучаше и наказоваше начасте прилежно и спасению полезное предлагая. Сладостен бо бяше во утешении, разумнословесен во поучении и зело благоприятен во увещании. Противляющих же ся ему во учении, тако от Святых Писаний премудро и сильно обличенных, возражаше, яко весьма не могущих словесем его одолети, но стыдом покрывающеся отхождаху. Собрася убо к нему во общее житие мужеска полу до шести сот, девиц и жен до седми сот. Во обителях же овеих служба Божия, вечерня, павечерня, полунощница, утреня,

часы, молебны и панихиды со чтением и со сладкогласным пением по святым старопечатным книгам, вся по уставу чинно и красно вельми на кийждо день исправлящеся. На трапезе чтение всегда бываше. Хлеб и другия потребы общи бяху. Трапеза едина всем бяше, токмо престарелым и больным больницы, служители, и пищи особныя, ко упокоению их устроены бяху. Одежды убо и обущи и прочия вещи всем из казны общия подавахуся.

Слыша убо дивного учителя Феодосия благое учение и преизящное о добродетелях пребывание и наставление, мнози от благородных Боляр[6] оставляху домы, высокия чести, поместия, крестьян своих, и прочия стяжания вся в уметы вменяюще, наставника же и учителя его себе имети желающе, прихождаху во общее житие к нему и, свою во всем долю отлагающе любезно повиновахуся ему, в них же бяху сии: Захарий Бендрийский, с сыном Ларионом. Сей еще до составления обители в России, любовию присвоися ему, муж бяше великого ума, премного искусен Святого Писания и ведущих яко Ветхого, тако и Нового Законов, и в добродетелях совершен, благоумилен, смиренномудр, кроток, незлоблив, любовен, милосерд, и долготерпелив и присный помощник отцу Феодосию во всех случаях бяше. И не токмо Христианам всем, но и мирским высоким Вельможам, Российским и Польским, за благоразумие его любезен сый. Еще Стефан Валацкий: сей без отца Феодосия в службе начинаше. Антоний Авраамов, муж духовный, Дмитрий Негановской, Герасим Злобин, Патриарший Дворянин, духовный, Феодор Афанасьев, Никита Иванов, Иаков Хмелев. Тако же и от Болярын благородных не мало, яже суть сии: Небаровых вдова и две сестры девицы. Полонских девица. Нееловых вдова с дщерию, Дириных жена, Дядевкиных три девицы, Стоговых девица, Елагиных две сестры и прочии. К тому же и от посажан[7] градских, мужей, и жен, и девиц, не малое число. Из них же мнози наставлением дивного учителя преуспеша зело в добродетелях и благочестно к Богу отыдоша.

Мнози убо и с высоких господ в собеседование по случаю со учителем Феодосием сходяще, любезно с ними от Святых Писаний о Древлецерковных святых содержаниях и о Никоновых новопреданиях разглагольствоваху, иже суть сии: Боярин Борис Петрович Шереметьев[8], Князь Александр Данилович Меньшиков[9], Болярин Симеон Григорьевич Нарышкин, Генерал Михаил Аргамаков, Иаков Корсаков[10], Лев Челищев, Антоний Алексеев[11], и прочии мнози от Благородных, с ними же довольные беседы и не единократцы быху. Токмо все удивляхуся духовней благодати, сущей в нем, и преизобильному во святых книгах о всем ведению.

Таков убо предивный сей учитель бяше, яко и помышления человеческая от далече проразумеваше. Мнози от обителей его, такоже и мирстии, сие свидетельствоваху о нем. Ибо егда кто каковою страстию объят сый, приходяще к нему и срамляшеся исповедати о себе, он же, взем книгу, о таковой именно страсти чтяше, или словесы поучительными о ней беседовавше ему, к покаяние препода, в подобную цельбу прилагая. Противящемуся же кому и не покоряющемуся сло-

весем его, аще что наказательно провещеваше, всячески оное непогрешно сбывашеся. Не мали убо числом сие о себе чувствоваша. О таковых многих, но не едино ходящих слышати, скажем.

Брат некий, Корелянин родом бяше, именем Стефан, прозванием Мидя, не млад уже сый. Сей многажды малодушествоваше о пищи и питии; искаше бо лучших брашен паче братии. И часто сварящеся со служащею в таковых братиею и к блаженному отцу приходя, жалящеся на них, аще чесого по хотению своему не получаше. Дивный же отец поучаше его терпению и еже не побеждатися малодушеством. Иногда же, яко отец, отческою милостию преклоняем, повелеваше служителем утешити круподушие его. Он же весьма нетерпелив, но сварлив сый, начасте служаще отцу, излишних всегда над братиею требуя и, гневом одержим, досадная противовещаше. Единою же блаженный много беседовать ему, поучая терпением побеждати сладострастное желание и смирением, не лихоимствовать лучшими брашнами братии, той же не покоряшеся словесем его, но паче прекословие глаголя, досаждаше ему. Тогда дивный отец рече к нему: "Стефане! подобало бы тебе всячески послушати найполезная советующих ти, ты же толико непокорен явился еси, не токмо не внимаеши глаголемым, но паче противишися и прекословиши, досаждая нам и братии. Веждь убо, яко за ослушание твое и многое прекословие и роптание, вскоре наказание от Бога приимеши". И абие словесем чюднаго отца скорейше дело последоваше. В той самый час, оный Стефан, стоя тамо пред всеми, вострепетал всем телом, начал колебатися весь и трястися, ослушанию своему и прекословию суд прием. И тако неколико лет начасте трясасыйся пребысть до смерти своей. Иншии же от подвижнейших братии, желанием влекомыи к безмолвному житию, просяху отпущения в пустыни отити. Он же прещаше им, глаголи: "Не вашея меры сие дело есть. Полезное вам окормляемым быти, неже самим себе руководити". Инии убо послушаху совета его, инии же устремляхуся на сие, не приемлюще совета его. Глаголяше им: "Не на пользу будет отхождение ваше вам". Не прогрешаху онии дивным глаголы его. Такови отшедши от обители, и мало коснувшеся пустынных подвигов, обратишася в мирское житие и в греховном тмении погрязнуша, инии же Древнего Благочестия отвергошася.

По сем иный подвиг, не меньше первых, случися отцу Феодосию. Бяху некотории Христиане, бегающии Никоновых новопреданий, иже поселишася за езером Онегом в пустых лесах, общее житие на реце Выгу поставиша. В них же начальнейшии сии быша: Даниил Вакулин[12], Андрей и Симеон Дионисиевы[13], Петр Прокопиев[14], Антоний Феодосиев[15] и прочии, иже в первых величайших догматех, мудрованием со отцем Феодосием и с прочими учители Христианскими согласны бяху: еже о нынешнем времени разумение, еже о неприятии хиротонии, крещении, евхаристии и прочих Таин новодействуемых от Никониан. Не мало ведение в Писании и израдную ревность о чистом житии имаху, но во иных вещех не согласно мудрствоваху, яже суть сия: Аще кии люди, незнающе Древнего Благочестия, браки от Никониан приняша, последи же познавше, крести-

шася от Правоверных. Тыя браки они хуляху и, ни во что вменяюще, разводити веляху. Пищу и питие, от неверных и еретиков творимое, и сосуды их примаху и без молитвы ядяху. И во иных каковых осквернениях молитв на очищение с поклонами не творяху. И наипаче на кресте Христов Пилатом положенную титлу Исус Назарянин Царь Иудейсткий, по свидетельству Святого Евангелиста Иоанна, зачало 60, отметаху. Писати же и воображати сию на кресте Христове вельма возбраняху. Написанную же где на кресте, или вылитую, инии от них дерзостне заглаждаху и стираху, и кресты с титлою от поклонения отставляху, и злохульствоваху всячески Латинскою ересию, и злейше сего оную нарицаше, чесого и писанию предати зазорно, и прочая различия в чинех церковных имяху. О сих всех учитель Феодосий с прочими, со Андреем, Симеоном, Леонтием, и со иными, их многажды от Святого Писания беседоваше. Они же согласие о титле к нему в словесех показоваху, а в своей стране по первому своему обычаю творяху и ни единого креста с титлою у себе в часовни, ради уверение словес их, поставити не восхотеша, и прочими своим таковых весьма имети не веляще. Иногда же и к ним во общее житие отец Феодосий, с прочими учители Христианскими, ездив, кии быша сии имены: Спиридон Максимович, Симеон Григорьевич, Прохор Матвеев, Иван Кондратьев, Иван Семенов Подъячий, мужие искуснии, Писание довольно ведущии, и прочии от граждан в разуме нарочитии, и тамо с ними беседоваше о титле не мало. От них же выше помянутый Леонтий за всех возопи со гневом, в столь руками ударяя, сице: "Нам ваш Исус Назарянин не надобен!" сия трижды изрече. И прочие нелепые укоры и поносы, не яко от мудрых, но яко от поселян невеждствующих, многия быша, их же здесь писати непотребно. Андрею убо не бывшему тогда, и Даниилу видящу таковую их не чинную буесть, со скорбию умолчавшу, такоже и Прокопию старцу, у него же крест древний с титлою бяше, зане их не слушаху. Тии же не восхотеша выше показанных своих мудрований отложити и в согласии о сих любовно быти, но в своем упрямстве неизменно пребываху. Тогда учитель Феодосий и прочии, по многократному различному увещанию, видяще их в своем разуме непреложно стоящих и к согласию не склонящихся, и единого креста с титлою у себе к часовни поставити не восхотевших, общим согласием прочих учителей Христианских, сотвори с ними в молитвах, в ядении и питии разделение. Тако предивный учитель Феодосий пасяше живущие с ним и окрест его, и по иным странам сущие многие Христианы, на пажитех Божиих заповедей, в Польском Державстве живущие девять лет. Житию же весьма прослывшу, начаша Польстии воинстии людие, наричемии от них жолнеры[16], находити, чающе у него во обители богатство велие быти, и многия обиды и пакости им творяху. Иногда убо множеством наехавше, в конец разорити общее житие намеришася, братию разгоняти всех хотяще, и имение их худое пограбити, учиниша великую стрельбу, и единого от учеик его, старого доброго мужа, именем Даниила, житенного казначения, убиша, а иных раниша.

В то время в велицей России монарху Петру Первому, Царския скипетры

содержащу, Божиею великою милостию, гонение на Правоверных преста, и Древлецерковные законы содержащие всюду свободно живяху, а наипаче в Копорских и Ямбурских пределах, Царским повелением от начальствуемых крепко охраняемы бываху, и службы своя ко Господу Богу явно, по старопечатным книгам, исправляху. Которым мнози от высоких персон, яко и Царевич Алексий Петрович, многократно прихождаху, елико слышати пения и чтения, толико паче видети желающе.

Слышав убо сия учитель Феодосий, и видев братию свою унывающу от частого злейших жолнеров нападения, к тому же и Российскому воинству тогда вступившу в Польшу, от коего такоже не без утеснения им бяше, восхоте прейти в Российскую оттуду Державу. Всещедрый же Бог вложи свое милосердие первейшему от Царевых Синклит, Светлейшему Князю, Александру Даниловичу Меньшикову (чрез возвещение Торопецкого и Великолуцкого Коменданта, Антония Алексеева), прияти блаженного со всем братством и с прочими многочисленными Христианы во свое охранение. Сей убо приятно их прият[17], и посели в Великолуцком уезде, в Вязовской волости. <...>

Житие 1869, 78–84.

103. О ПЕРВОМ ДОСТОВЕРНО ИЗВЕСТНОМ СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ХРАМЕ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ВКЛ. ФРАГМЕНТ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<...> Лето 7218.

Лит<овская> история

В сем 1710-м году моленна в Пущи[18], яже есть Кревенская устроися в начале 18-го столетия, до рижского взятия, в царствование Петра Алексеевича 1-го и при ней настоятельство, благословением Афанасия Терентьича[19]. <...>

Хронограф 2004, 71.

104. ПОЛЕМИКА МЕЖДУ ФЕДОСЕЕВЦАМИ И ПОМОРЦАМИ В НАЧАЛЕ XVIII В. ПОСЛАНИЕ ФЕОДОСИЯ ВАСИЛЬЕВА ИЗ РУСАНОВСКОЙ ОБИТЕЛИ НА ВЫГ (1705)

Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас.

Ведомо буди вашей братской о Христе к нам, грешным, любви, о нашем общем и братском совете к вам о церковных догматах, о них же быше яко же прежде, тако и ныне у вас с нами пря и смущение[20].

Первое: о титле[21], иже на животворящем Христове кресте, еже Пилат написа о слове Христове: "Исус Назарянин Царь Иудейский", о ней же внеслося мудрование от вашей страны, будто тоя титлы на дщице у креста Христова ныне писать христианом и имети неподобно. И от того в ваших странах – в христианы вниде дерзость тое титлу на крестах стирати. И ныне мы слышим от вас на беседе, что впредь о той титле, глаголете, такова мудрования и сомнения, по прежнему, самем вам не имети и инем не вносити, и поклонение кресту Христову с

таковою титлою творити; а которые люди тое титлу потерти и дерзнули, ино глаголете, яко не по вашему приказу. И мы слыша от вас сия глаголы, ищем: да покажете нам сие на деле, ради цековного примирения, чтобы ваше общее братское о Христе собрание имели впредь образ креста Христова с тое вышеписанною титлою у себя в часовне; а тот христианин, который в вас и после общего вашего с нами бывшего примирения тое титлу дерзнул потерти без вашего повеления, о нем же вам известно, да повелит ваша любовь ему тое титлу на том же кресте паки вообразити, да не будет к тому и впредь во иных таковыя дерзости.

Второе: была у вас с нами пря: егда приидет от неверных муж с женою совокупився законным браком прежде познания христианской веры, и по познании веры и по святом крещении – глаголали вы: к тому первое то их брачное совокупление не наречется законный брак и без второго венчания по крещении от христианского священника, по тому их первому браку в законную жену ему имети невозможно. И ныне мы, будучи с вами обще на беседе, прилежно смотрели в апостольском и отеческом предании: и то их первое брачное совокупление законный брак нарицается и без второго венчания в церкви имеется. И мы о сем ищем от вас в примирении, да не будет впредь у вашей любви на той законный брак зазора и порока, да не будем апостольскому и отеческому преданию противиться паче же хульницы.

Третие: о ядении с неверными, яко по апостольскому и отеческому преданию не подобает верным христианам с ними вкупе ясти и пити и из их сосудов, яко же и вы на беседе с нами согласно о сем глаголете. И впредь ищем от вашей любви, яко же нам, тако и нам с неверными ни пити, ни ясти, и брашна[22] их не примати, и сосуды про их во всех христианах имети, а из христианских сосудов ясти и пити им не давать, яко же свидетельствует о сем в Патерице Киевопечерском: "не ясти с ними, ни пити из единого сосуда <...> Тем же: просящим у вас дайте им Бога ради ясти, но в их сосудах, аще ли не будет у них сосуда, – в своем дати и потом, измывши сосуд, дати молитва[23]". И пониже сего пишет: "брашна их не примати".

Четвертое: слышали мы от вас на беседе, яко приняты от вас постриженные от еретиков старцы, и по проклятии своих ересей те старцы паки по прежнему в том же старческом образе пребывают без христианских священноиноков пострижения. И о сих ищем мы от вашей любви в примирении, чтоб тем старцам, стриженным от еретик, в иноческом образе не быть, но отложа, бельцами спасение содевать себе, да не внесется в церковь пострижение от еретик[24].

Пятое: да от вас же приняты иноки, иже от простых старцев пострижены, а не от священников, и те старцы у вас начало соборное содержат и действуют, на трапезе хлебец богородичен вынимают, и духовное дело творят, крестясь, и на покаяние приемлют, и воду богоявленскую раздают, а овы из них и постригают во иноки от своего образа[25]. И о сих ищем мы от нашея любви в примирении, чтобы те иноки пеклися токмо о своих душах, а вышеписанные действа творити отстали: понеже в прежние времена аще где смотрительныя вещи и обретаются,

еже случилося быти постриженным и от простых инок, но такова вышеписанного действа, еже на трапезе хлебец богородичен вынимати, и крестити, и на покаяние приимати от таковых инок творение не обретается. Бывшим же инокам, постриженным от священноинок, аще и случилося кого где пострищи, а како и каким чином постригали, и такова устава впредь во свидетельство иным постригати не обретается же. К тому же и смотрительных случаев во обдержный устав кому приимати такожде от божественного Писания возбраняется.

Шестое: совершаются у нас всенощные бдения чрез устав святых отец: понеже без священников, и без пяти всенощных хлебов, и без пшеницы, и вина и масла, яже имети устав повелевает. Простым же иноком и со христианы инаков устав в старчествах, ин указ изложен, еже како пети всенощныя. И о сем ищем вашея любве: аще похощете сверх утрени пети и всенощная бдения, и то да поются, якоже в старчествах пишет.

Седьмое: да у вас же всегда во исходных поклонах из келий, такожде и в приходных поклонах, входя на службу, полагается после седми поклонов лишний поклон осмый, не по уставу святых отец. Аще ли в субботу и в неделю, такожде и в праздники, в них же несть по уставу земных поклонов: то у вас, исходя от службы, во исходных поклонах в начале полагается два поклона в пояс, а третий в землю, в келию же приходя после "Достойно" на "Слава и ныне" три поклона в пояс, а поклон по счету в землю же полагается всегда, якоже и в приходных.

Осмое: да вы же в начале всякой службы начинаете стихом: "За молитв Пречистыя Твоея Матере и всех святых, Господе, Исусе, Сыне Божий помилуй нас" – не по уставу святых отец.

Девятое: в начале Полунощницы, в седмичные дни, поклоны полагаете в пояс не по святых отец уставу, и то на "Слава Тебе, Боже наш", а не на молитве "Боже, очисти мя грешного", на ней же святии повелеша три поклоны земныя полагати.

Десятое: да у вас же уложено пред Часами не по уставу святых отец, на молебнах и на панихидах, глаголати начало псаломщикам: "Аминь. Царю небесный", а не Трисвятое, якоже святии уставища. Такоже и на часех глаголют псаломщики ваши не по уставу же святых отец – в начале "аминь, Трисвятое", а не "Царю небесный", якоже святии уставища.

Первое-на-десять: у вас же после Полунощницы, егда не бывает Утрени, уложено глаголати не по уставу святых отец: начало первому часу: "аминь. Царю небесный", а не "Приидите поклонимся" 3-жды, якоже святии уставища. А третий час тогда начинают по стисе от настоятеля глаголати не по уставу святых отец: "аминь. Приидите поклонимся", а не "Царю небесный", якоже святии уставища.

Второе-на-десять: почто вы не веруете печатным церковным книгам Московского государства, иже суть печатаны до Никонова применения, при благочестивых царех, такоже и при патриарсех, им же супротивно мудрствуете: сами глаголете и прочих обучили Евангелия, и Апостолы, и Прологи чести, такожде во Октаех и в Минеях говорити, и в святцах имена святых воспоминати – идеже

напечатано имя "Иоанна Предтечи" или "Иоанна Богослова", или "Иоанна Златоуста" и прочих святых, ему же имя "Иоанн", у вас везде глаголится "Иванн": аще случатся глаголати "Иоанна", и вы глаголете "Иванна", или: "Иванне, моли Бога о нас", или "от соборного послания Иваннова" или "от Иванна святого Евангелия чтение". И сия ваша сопротивность святым царственным печатным книгам зело нас ужасает, чесо ради вы имя "Иоанна" нарицати не имеете и иных в сомнение вводите.

Третие-на-десять: да у вас же по уставу, иже в "Сыне Церковном" рук не распростирают на приятие фимиама, но крест, его же человецы на себе носят, из пазухи вынимают и, в руках держа: кадити его предлагают, а не сами той фимиам, по "Сыну Церковному" – яко дух жизни, приемлют.

Васильев Ф., "Послание на Выг", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Приложения, Санкт-Петербург, 1909, 017–020.

105. КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ И СЛОВЕСНЫЙ ПОРТРЕТ ФЕОДОСИЯ ВАСИЛЬЕВА. ИЗ *ИСТОРИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ* П. ЛЮБОПЫТНОГО (1821)

Феодосий Васильевич, бывший дьячок[26] Новгородской губернии, Крестецкого яма, основатель Церкви, под названием своего имени, Федосеева, муж благочестивый, даровитый, твердой памяти и славный буквалист, торжественно поправший Никониязм и мгновенно учинившийся пылким и разительным ревнителем благочестия. Он неусыпно стараясь в подвигах веры, утвердил и просветил правоверием Новгородскую страну, озарил сим Польшу и прочия страны в России, пожертвовавший за таковые великие доблести своею жизнею Иову[27], Митрополиту Новгородскому. Он не раз состязался с Андреем киновиархом[28] о тайне брака, и везде его побеждал откровением и мудростию, паче же своей апологией, не раз боролся с буйным изуверством своей лжебратии, желая устроить единство своей и Поморской Церкви. Его ведение святого Писания, примерная жизнь и твердые начала истин удостоили быть собеседником славных Вельмож, другом знатных особ и громкой славы во всех концах России. Он был примерный муж в подвиге благочестия, твердого духа и неустрашимый казней мира, редкий любитель церковного благочестия, чтитель кротости и попратель надмения. Неразумная ревность его учинила с Поморскою Церковью раздор, а миролюбие его убедило паки оной попрать и быть ему не раз в Выгореции на заглаждение того. Его плоды благочестия и ныне гласят во всех концах России, и он ими навечно себя обессмертил. Он скончался в Новегороде мученически от руки Иова, Митрополита Новгородского, 1711 года, Июля 23, от рождения своего 50 лет[29]. Он был росту среднего, худощав, лицем бел и мало продолговат, или кругл, брада окладистая и большая, украшенная сединами, взор веселый и приятный, осененный смирением и набожностию.

Любопытный П., "Исторический словарь Староверческой церкви", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, 1863, кн. 1, раздел 2, 172.

106. КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ И СЛОВЕСНЫЙ ПОРТРЕТ ЕВСТРАТА ВАСИЛЬЕВА. ИЗ *ИСТОРИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ* П. ЛЮБОПЫТНОГО (1821)

Евстрат Федосеев[30], сын основателя Феодосиянской Церкви, Государственный крестьянин, восшедший на первый степень просвещения, муж благочестивый, твердого духа, славный пастырь и учитель Федосеевой Церкви в Польше, писатель догматических предметов в защиту и подкрепление своей веры и объяснитель некоторых спорных мудрований Староверческих церквей. Он был во всей Польше столп своей Церкви, утверждение ее в Москве и прочих странах России, обращавший на себя не раз внимательные взоры Выгорецкой киновии и все Староверческие церкви в Москве. Он был муж тщательный в создании Церкви, рачитель церковного благолепия и строгой жизни, ревнитель правил и обычаев Церкви, имея незлобие и чистое сердце. Впрочем, он открывал во многих случаях своих деяний довольно суеверия и грубости, часто изражал самонадеянность и прекословие просвещенным мужам[31]. Он был лицем бел и мало продолговат, браду имел окладистую и несколько продолговатую, украшенную сединами, рост средний, взор скромный. Скончался честно в своей обители, 1768 года, от рождения своего 76 лет[32].

Любопытный П., "Исторический словарь Староверческой церкви", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, 1863, кн. 1, раздел 2, 142.

107. ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ И ПОКАЯНИЕ Е. ВАСИЛЬЕВА НА СОБОРЕ В СТУПИЛИШКАХ (1735)

Господе Исусе Христе, сыне Божий, помилуй нас, аминь.

Иже во Святей Православно Кафоличестей вере, твердо пребывающим, евангельских заповедей усердным хранителем, древле-церковного содержания опасным блюстителем, всем благочестивым християном всякого чина и возраста; аз последнейший всех грешный, Евстратий Феодосеев[33], ради нынешних смущений[34], веру свою в исповедание, вам сим писанием объявляю сице:

Верую всею душею моею и всем умом моим в пресвятую, всесотворшую, непостижимую, нераздельную, единопрестольную Троицу: во Отца и Сына и Святаго Духа, единого Бога, едино существо, едино естество, един образ, едина воля, едино царство, едину силу, в трех ипостасех, в трех составех, в трех лицех, в трех собствех[35]. Свойствы различие имуща, божеством и Господством совокупляемо безначально и безконечно, и превечно. Верую в Сына, прежде век от Отца рожденна, а не сотворенна, единосущна Отцу и Святому Духу сшедшего с небес и плоть приимша одушевленну от Святыя Девы Марии; рождшася безсеменно от нея во двою естеству[36], во двою волю и действу совершенна Бога, и совершенна человека, во едином составе и лице. На земли поживша со человеки, нашего ради спасения, распятие плотию претерпевша и в третий день воскресша из мертвых, и вознесшася на небеса, н сидяща одесную Отца, и паки грядущего со славою судити живых и мертвых, и воздати комуждо по делом его.

Потом, яже святии пророцы, священнии апостоли, богоноснии отцы, учители и богословы, о вере в Пресвятую Троицу, и о воплощении Божия Сына, написаша догматы, предания, на седмию Вселенскими, и девятию поместными соборы, и киих поединому особно правила, уставы, чиноположения вся, яже писании предаша, а Церковь Божия прияла есть; – сия вся с верою и любовию приемлю и свято исповедаю быти. Бывшия же от Вознесения Господня, в разныя времена еретики и хуления их злая на Пресвятую Троицу и на плотское Сына Божия смотрение, и на святую веру, и на Соборную Церковь, и на все ея святосодержание, вся сия отметаю. Их же Святии Отцы отвергоша и аз отвергаю; их же они проклятию предаша и аз проклинаю, со всем их злым мудрованием. Паки святии богоноснии отцы, в своих писаниях богословят Пресвятую Троицу в трех лицех, един образ, и в предисловии Никона Черногорца книги[37] и преподобного Иосифа Волоколамского в словесех[38], лицы, яже и образы нарица и собства, сия вся за едино приемлю. Святейших пяти патриархов: Иова, Ермогена, Филарета, Иосафа, Иосифа[39] и вся освященныя их соборы Всероссийския, за едино приемлю, и все церковное их содержание, действо и строение верую и исповедаю свято и совершенно быти, книги печатаныя по благословению их, за едино приемлю и почитаю с любовию вся.

В троичном, шестого гласа каноне, в 1-й песни и в 3-ей, в трех стихах, лицы и образы, в которых книгах за едино печатано, тако за едино и приемлю, и прочитаю непременне и никому пременяти не повелеваю отнюдь.

Никон патриарх Московский и прочие по нем архиереи и мирстия власти Российстия от 7173-го (1665) лета[40], яже введоша ереси, новины, приложения, отъятия и пременения в Российскую Церковь и в человеческое житие, вся тайнодействия, чины и службы, и книги, вся сия всею душею не приемлю, ненавижю и отметаю, и кая от святых (?) проклятию предана[41] и аз проклинаю.

Иже от Никона патриарха и прочих архиерей и мирских властей, за святое древле православныя церкве содержание, различными смертьми умученных, преосвященного Павла епископа Коломенского, священно-протопопов: Аввакума, Даниила, Логина; священно-иереов: Лазаря, Полиекта, и Михаила; священно-инока, Варлаама, и Соловецкия киновии, священно-архимандрита Никонора и иже с ним священно-иноков и иноков и бельцов, и во всей России во градех и в весех[42], всяких чинов освященных обоего пола; с ними же и блаженныя памяти родителя моего, Дионисия[43], с Симеоном и Ильею отцами[44], всех православных, хвалю и ублажаю великое и усердное терпение их. Верую и исповедаю страдание их честно, богоугодно и свято быти, и всем сердцем желаю, аще и грешник есм. О! дабы сподобил мя Всеблагий Бог, своею милостию, участия, коего с ними в будущем веце.

Вси сии за древле церковное, Святыя веры содержание, свято, блаженно страдание души своя, в Божии руци преложшии, яже от святых писаний богоносных отец, во обличение антихристовы и еретическия прелести, на утвержение правоверным и в научение прельщенным писаша, исповедую свята быти, в том их свя-

том учении, за которое они усердно пострадаша, пребываю, и до кончины своея, несуменно, всею душею и всем сердцем своим пребывати желаю.

На вся же сия вышепоказанная предложения, яже верую и исповедую, како зде написано, нелживо, но праведно, не лестно, но истинно, свидетель Бог да будет на мою душу. Аще же что зде с лукавством или лестно написано, да будет клятва на главе моей.

При сем моем исповедании, всех вас, боголюбивейше, православние християне молю, аще в чесом каковое своим скудоумием, в делах и словесех сотворих согрешение, Святыя Троицы ради, простите мя грубого, грешного, всех опечалившего, и будите милостивы, носяще немощи моя, да приимите от всех Владыки Бога обещанная, благая любящим его, в безконечные веки.

Сие же мое, выше предложенное о вере и о прочих моих содержаниих, вседушное исповедание всем православными християном, во все истинное изъявление да будет ныне и в будущая лета, жизни моея, о Христе Бозе нашем, Ему же слава в нескончаемые веки, аминь.

Писано сие писание собственною рукою Евстратия Феодосиева 7243 (1735) года и прочтено в соборе в деревни Ступилишках марта 24 день[45], и от всех християн, яко грамотных, тако и простых похвалено бысть[46]. <...>

"Верования Евстрата Феодосиева", *Сборник для истории старообрядчества*, Москва, 1864, 5–10.

108. ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВЫХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ПРИХОДОВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ВКЛ В 1720–1760-Х ГГ. ФРАГМЕНТ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

Лето 7236-е.

Литовская история

В сем году, 1728-м, устроися богоспасаемая обитель, в Литве, близ местечка Козачизны, в Гудишках[47], Евстратом Федосеичем с братиею, в царствование Петра Алексеевича, Втораго. <...>

Лета 7243.

Курляндская истор<ия>

Близ местечка Езерос, в Курляндии устроися моленна благословением Федора Никифоровича. В деревне Саманях[48]. <...>

Лета 7250.

Литов<ская> история

В сем году 1742-м, в Литве, в деревне Королишках[49], устроися молитвенный храм, благословением духовного отца из Гудишской обители Наума Савельича. <...>

Лето 7263.

Литовская истор<ия>

В сем 1755-м году, богоспасаемая обитель в Гудишках уничтожена, и пере-

ведена в Черниговскую губернию. И устроена на грунту Злынского посада, Федулом Дмитричем[50] з братиею, что ныне зовется Покровсконорская обитель. В лето 7264.

Того же лета в Литве остальцами оной Гудишской обители основася вместо той Гудишской в деревне Дегутях, Солоцкого ключа моленна, благословением Филимона Петровича, и Степана Афанасьича, остальцами обительскими. И при ней настоятельство. <…>

Лето 7271.

Литовская истор<ия>

В сем году, 1763-м, в Литве в Солоцком Поливарке преименованном: Новая весь, основася молитвенный храм[51], благословением духовных отец обительских остальцов Филимона Петровича, и Степана Афанасьича в ц<арствование> Екатерины Алексеевны.

Лето 7272.

Литовская истор<ия>

В сем году, 1764-м, в городе Видзях устроися молитвенныи храм благословением д<уховных> отец Филимона Петровича, и Степана Афанасьича остальцов обительских. <…>

Хронограф 2004, 79–83.

109. УТВЕРЖДЕНИЕ УЧЕНИЯ ФЕОДОСИЯ ВАСИЛЬЕВА. ПОСТАНОВЛЕНИЯ СОБОРА В ГУДИШКАХ (1752)

Во имя Святыя Единодушныя Троицы: Отца и Сына и Святого Духа, единого Бога, всем иже древнее православие хранящим, святыя Востояныя, Апостольския церкви. Благочестно держащим правила и уставы и предания от святых апостол и богоносных отец, положеныя неизменно, с любовию хранящим, благоверным и боголюбивым християном, о Господе радоватися. Ниже подписавшиеся, извествуем, осьмыя тысящи двести шестидесятого года, месяца Октября в 1-й день[52].

Было у нас общее собрание в Польше, во обители, о церковных вещех, и о пребывании христианского жительства; и присоветовали общим отеческим и братским советом, подтвержение, нашея православныя веры христианския, дабы нам последовати прежним страдальцам и подвижником и учителем нашея православныя христианския веры.

1. Веровати и поклонятися животворящему кресту христову с надписанием титлы, о славе Исус Христове, еже сице: ІНЦІ, или на дщице написанном ІС. ХС. за едино и поклонятися; а еже кто не поклоняется таковым крестом, такового от церкви отлучать.

2. Образом святым поклонятися древняго благочестия, и ныне от християн писанным; а от иноверных, или от Новоженов[53] писанных и литых не принимати.

3. Образы литые медные выменивать от християн или от Поморцев литым.

А от Никониян медных литых не принимать и не поклонятися; а которые новые медные, никонияиского лития, вошли по неведению прежде сего времени и те променивать, или переливать християном.

4. С Заонегами[54] разделение имети, и с ними ни пити, ни ясти, ни на молении стояти, и страдальцев наших, прежних учения не хулити, а Поморских учителей нынешних учения нехвалити. А кто приидет от Заонег в наше согласие, да творит поклонов триста до земли, и заонежского учения ему не простирати.

5. Никонияны веру християнскую раскольническую нарицают, и христиан раскольниками именуют, и под оное именование мнози християне подписалися раскольниками именоватися[55], и сие их подписание не богоугодно, нам християнам неприлично; и сицевых без исправления к себе в моление не пущать, и себя им во оправдание не иметь, и от всех християн о сем прощения им просити, и полагати 300 поклонов.

6. Християном пищу в домах своих устроивать и сим питатися; аще ли по нужде от иноверных доспетое на торгу покупает кто, и за то полагати поклонов 100; аще ли же кроме нужды дерзнет кто купити, и таковый да сотворит поклонов 100 до земли при собор.

7. В польских градех, на кирмашах покупающих что, и пиющих, или ядущих, и да творят сие 300 поклонов до земли при соборе.

8. В воскресные дни, и в праздники великие за торгом по кирмашам не ездить и не ходить, такоже и на конских ристаниях не ездить (правило Никифора патриарха[56]); аще ли великая нужда позовет, и за то полагали поклонов 100 до земли. Аще ли кроме великия нужды обрящется, се творя[57]; да творит таковый поклонов 300 до земли при соборе.

9. Юношам и девицам, такожде и женам в воскресные дни и прочие праздники господские, и богородничные, и в нарочитых святых празднуемых, по кирмашам и в лес за ягодами и за грыбами, и по чужим деревням не ходить; но честно сие дни провождать, с молением и почтением. Аще ли обрящутся тако шатающиеся, и праздники святыя не почитающии, да творять таковии 300 поклонов до земли.

10. Отцем духовным самим покаянием исправлятися, и отцев духовных имети подобает на всякий год, такожде и всякому християнину отца духовного имети подобает, и покаянием исправлятися, такожде на всякий год. Аще ли же кто будет без отца духовного и без исправления пребывает и макового церковию отличать.

11. Среды и пятки ядущих по дважды, а в прочие дни по трижды, сицевым по первом и втором наказании налагать по 300 поклонов до земли при соборе. Аще ли отцы их и матери попущают им и не доносить о них, сицевым отцем их и матерям по 300 поклонов.

12. В великий пост во вторник и четверток ядущих по дважды, и се противно являющеся святым отцем, и таковым налагать по 300 поклонов до земли при соборе.

13. Пиющии горелое вино и пиво от жидовских рук и от неверных, на сицевых налагать пост 12 дней, и на кийждо день по 100 поклонов.

14. В бани християном с мирскими и с новоженами отнюдь не входить, и из единых сосудов во оскверненной воде с ними не мытися: но имети християном сосуды особые; аще ли обрящется кто мыющеся из мирских и из новоженских сосудов, сей да творит поклонов 300 до земли при соборе.

15. Растящих власы[58], и носящих малахаи[59] и шляпы запрещать, и в моление не пущать; аще ли преслушны явятся о сем, да творят по 100 поклонов. Аще ли не престанут таковых обычай, сицевых от церкви отлучать.

16. В среды и пятки отнюдь бань не топить и не мытися; аще ли же кто обрящется тако творя, да сотворит поклонов 100 при соборе.

17. В субботу противу воскресения Христова поздно не работать, и бань такожде поздно не топить, и в вечернее время, и по захождении солнца отнюдь не мытися; аще ли обрящется тако творящий, да творит поклонов 100 при соборе.

18. Поющих песни бесовския, и играющих в карты, и в варганы[60], и в дуды, и бранящихся матерны, и пляшущих, и яйцами катающих, и на качелях качающихся, и на масленой катающихся, да творят сии вси 500 поклонов до земли.

19. К волхвом ходящих[61] или к себе призывающих в домы своя, или бобом ворожащих; и таковых духовным отцем исправлять правильно.

20. Аще во гневе ударить християнин християнина, и учинитися между ими драка; да сотворят по 2000 поклонов при соборе.

21. Аще пойдет под иноверный суд на мызы, о всяких мирских междоречий[62]; а християнский суд презирая, и таковаго от християнства отлучить; аще ли покается, да сотворит 2000 поклонов при соборе до земли.

22. Аще кто чужое захватит и невозвратит, таковаго и отец духовный не может простить, ниже разрешить, по связан на небеси и на земли, и того бы во християнех не имети, дондеже не возвратит тать чрез отца[63].

23. Меры и весы чтоб в християнех едины были, в которую купить, в туже бы и продать, и чтобы были правдивыя. Аще ли же кто сему будет преслушен, таковаго и отец духовный не может разрешить.

24. Новоженом младых и старых без распусту (т. е. без разводу) на покаяние отцем духовным отнюдь не принимать. Аще ли и старых без распусту кто приимет на покаяние, отлучить таковаго и с новоженом онем от християн; аще ли обещается отец духовный впредь того не творити, и в том прощение приносит, да сотворит поклонов 300 при соборе.

25. Живущим с женами чужими, краденными[64], и таковых не крестить отнюдь без распуста. Аще ли же ведает о таковых духовник и не брежет (т. е. не расторгнет), и таковых будет без распусту исправлять; таковых отлучат и с духовником. Аще ли зазрит себе духовник и покается, да сотворит поклонов 500 при соборе.

26. Приходящих от неверия допрашивать: не долга ли ради? не с чужею ли женою? и не увел ли, и не лукавством ли коим сочетался? Аще ли обрящется от

сицевых кой либо, отнюдь таковых не крестить, дондеже не разойдутся.

27. У новоженов детей крестить со обещанием, чтобы им разойтися, а при смертном часе на християнские руки чтобы отдали младенца; и аще не разойдутся, а над таковыми младенцы погребение не отпевать.

28. Мужие и жены простые крестят младенцев, а богословских глагол не знают, но крестят с молитвою и в девять лиц; таковых младенцев не отпевать, и не поминать.

29. Младенцев здравых у новоженов, ни духовным; ни простым людям отнюдь не крестить. Аще ли духовный окрестит здравого, и таковаго духовника от духовенства отставить, а простого человека отставить, отлучать. Аще ли же покаются, да сотворят 300 поклон до земли.

30. А которые люди самочинством духовное дело держат, без отеческого благословения, и таковых людей за духовников не иметь, и их не слушать; аще ли же впредь начнет кто, сицевых от христианства отлучати; аще ли покаются да сотворят поклонов 500.

31. С новоженом в единой храмине не жить християном, но во особом; аще ли начнут жити, и таковых отлучать. Такожде и не стряпать, в новоженских домах и не обедать; аще ли обрящутся таковии, да сотворят поклонов 100 до земли.

32. Аще ли которые старостию погорблены, и не имеют где пристанища, таковым подобает попустить, и на моление их приимать, а сосуды им свои особливые иметь, и со християны им в пищах не сообщатися, и на едином столе с новоженами ни ясти, и детей им новоженских не пестовати; аще ли преслушают, да отлучатся.

33. А которые дети новоженские в возрасте, и восхощут быти со християны, то жити им во особых храминах, и стряпать самим на себя. Християном же с сицевыми, нужды ради, ясти не возбраняем, а духовным у таковых не праздновать; аще ли преслушают да отлучатся.

34. Во отлученных домах и в мирских, и в новоженских Христа не славить; аще ли обрящутся таковии, да творят 300 поклонов до земли при соборе.

35. А которые люди российские поженилися в Польше, и венчалися в костелах, а отцы духовные крестили их простотою без распусту, а дело их рассмотрелося быть не законное до лета 7257[65], положили таковых в подозрение, жити им чистотою; аще ли детище родится, разлучить их яко же и новоженов, а впредь с сего 7260 года[66], отнюдь не крестить без распусту, и не приимати; аще кто приимати будет таковых без распусту, и таковаго духовника и с теми отлучить.

36. А которые и тако сошлися, и не венчалися нигде; и таковых разводить яко же и новоженов.

37. Духовным людям без совету на исповедь чужих детей не приимать, и за суету, и за пьянство не разрешать; но отсылать их к своему отцу духовному.

38. А которые отцы духовные в коем месте обрящутся, а дети других отцев, и безчинно пребывают, и таковых, аще и других отцев дети, подобает их наказывати, и на поклоны ставить за их безчиние; аще ли не покорятся таковых отлучать.

39. Духовным людем отнюдь не торговать, и в тяжбы и в свары с простыми людьми не входить[67], и под иноверный суд отнюдь не ходить; аще ли обрящутся таковии, то от духовенства отставить.

40. А о которых стряпухах в християнех великая молва и смущение многим християном; и таковых стряпух отнюдь не держать.

41. Юношам рубах красных и штанов каламенковых[68], а девицам сапогов красных и платков красных и в повязках золотых на моление отнюдь не стоять, и поясами чтобы не подпоясывалися, и тем бы православных не соблажняли; аще ли преслушны (будут) обрящутся, да сотворят поклонов 300 до земли.

42. Новожены, аще восхощут к покаянию, разводить их в разныя деревни, и налагать им пост на 6 недель, яко же и ко крещению готовятся и ходити им на всякую неделю к соборному молению, и стоять ниже всех, а поклоны класть в вечерни; а по отпусте службы, всякому человеку исходящему кланятися до земли.

43. А которые люди леностию и нерадиво на молении обретаются, в воскресные и праздничные дни, и аще в две недели или в три не обрящутся при общей службе, и таковых отлучати, и с ними ни ясти, ни пити; аще покаются, да сотворят поклонов 300 при соборе. А инии при общем молении живущи не приходят; аще ли кто и приидет, не до конца стоит; такового аще книжной[69], то с крылоса отставить, а простого отлучить.

44. Ведомо вам буди братие, что святый Евсевий пишет: братие, аще кто изыдет из церкви прежде конца пения, разве огня и рати, и той с Иудою осужден будет; аще покаются, да совторят 100 покл. до земли.

45. А которые законные браки приняты в церковь, и будут детей рождати, и таковых наказывати отцем духовным: за первого полгода отлучать, за второго год, за третьяго два лета; а за очистительныя молитвы три тысячи поклонов до земли.

46. А которые Новожены разболятся, и в том их дому без распусту на исповедь не принимать, и погребения в дому оном (их) не стоять, а другую половину (т. е. жену) при погребении в то время не пущать, дондеже исправятся.

И о сем буди всем християном ведомо, яко у всех нас духовных и книжных и прочих християн, совет общий положен, дабы всем нам творить по вышеположенному, елико возможно. Тако и написахом, повелением всех духовных человек, и книжных, того же общего совета, и руки своя приложихом. Во первых, к сему приговорному письму:

Терентий Васильев[70], руку приложил, Савин Михеев, Егор Андреев[71], Павел Иванов, Матвей Федоров, и вместо Артема Осипова[72], Михайла Дмитриев, Никита Григорьев, Петр Герасимов, Иван Егоров, Стефан Афонасьев[73], Петр Федоров[74], Афонасий Семенов[75], Иван Федоров[76], Федор Никифоров[77], Андрей Герасимов, Федул Дмитриев[78].

Темже молю братие подвизатися о преданей вере святым единою, Аминь.

"Устав Польский или "чин" как принимать в Феодосиянское согласие", *Сборник для истории старообрядчества*, Москва, 1864, 10–21.

110. СВЕДЕНИЯ О ЗАКРЫТИИ ФЕДОСЕЕВСКОЙ ОБИТЕЛИ В ГУДИШКАХ И ВОЗВРАЩЕНИИ ЧАСТИ СТАРОВЕРОВ В РОССИЮ. ОТРЫВОК ИЗ СТАТЬИ И. НИЛЬСКОГО (1863)

В <...> статье[79] говорится, что в царствование императрицы Елизаветы Петровны, а именно в 1757 г., когда началась Семилетняя война и русская армия проходила через Польшу[80] к прусской границе, главнокомандующий в то время армией граф Захар Григорьевич Чернышев[81] случайно заехал в польскую федосеевскую обитель. Пробыв здесь несколько часов, граф при выходе из обители сказал:

"Старички любезные, помолитесь за нас Господу Богу, дабы помог нам Бог сего врага нашего Прусака смирить и победить".

И за тем <он> прибавил:

"Удивляюсь я много, как вас Бог от проходящих наших войск здесь хранит; они ведь не уснут, ежели зла не сотворят; при том же скажу вам и то, что теперь по моему приказу никто вас не обидит: однако когда будем, даст Бог, с победою возвращаться назад, тогда уже вам, други мои, здесь не усидеть. Того ради заблаговременно вы приискивайте себе место, где бы вам тогда с покоем пробыть можно".

Граф будто до того был внимателен к федосеевцам, что оставил им двух солдат для охранения, пока армия пройдет мимо. <...> "В тогдашнее время, – замечает автор статьи, свидетель происходивших событий, – оные отцы о победе русского войска по прошению графа Чернышева верно моление к Богу приносили". Прожив спокойно осень и зиму в обители, весной – в первых числах мая – федосеевцы, припомнив угрозу Чернышева, решились оставить обитель и искать более безопасных для жительства мест. Разделив пожитки, они побрели в разные страны, кому "куда сложилось". Федул же Дмитриев, "по совету и благословению обительских отец, получа удельную свою часть с Евдокимом Артемьевым" и с некоторыми другими товарищами, пустились в стародубския слободы, и здесь близ слободы Злынки[82] построили себе обитель <...>.

Нильский И., "О Преображенском московском кладбище (Материалы для истории русского раскола)", *Христианское чтения*, 1863, май, № 5–6, 34–35.

111. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ФЕДОСЕЕВЦЕВ В ВКЛ И КУРЛЯНДИИ В 1740–1760-Х ГГ. ФРАГМЕНТ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<..> Того же лета[83] саманский духовный отец Федор Никифорыч[84] скончался. Иже по древлероссийскому обыкновению на голове своей <с. 166> ношаше шляпу великокрылую, и за оную имяше от местных отец, современников своих поречение: яко бы носити шляпы есть погрешность, в подтверждение сему указующе на писанныя статьи Федосеевского и Евстратьевского, соборов, запрещающия шляпы носити[85]. Отец же Федор Никифорыч на сие отвещеваше им: яко носити шляпы несть грех, и доказывая, что в книге жития преподобного Сергия Радонежского чюдотворца, написанное его чудо, бывшее над старцем в

Соловках, которыи пловяше в лодии по реце Выгу: лодия опровержеся, А старец погрязну в воде, шляпа <с. 167> же его плаваше верху воды, и тем поречение их опровергаше.

Еще же сей отец имеяше обычай таков: Аще где пришед, или приехав к моленной и ту бияше в доску[86], тем биением возвещая свое прибытие, которое почувше людие, оставляюще вси свои занятия, и притекаху ко отцу. Он же видев довольное собрание людей, и вопрошая их тако: Кто из вас не имеет ли вражды на кого, не сотворил ли с кем спору о чем, не переорал ли кто чужой нивы, не перекосил ли кто за межу, не потравил ли соседней пожни[87] кто: не свернул ли <с. 168> кто камень на чюжую ниву: не бил ли кто скотину чужую: не убил ли кто чужое куря, не пил ли кто воду чюжую: и прочее; и потом вшед в моленну речет: За все сие кладите начал и прощайтесь[88]. по прощении вхождаше в домы их, и все предлагаемое без сомнения ядяше у них и пияше. А без прощального начала[89] ни в чейже дом не вхождаше. И сице пасяше стадо Христово словесныя овцы в Курляндии и Литве. Та же отбыв в город Ригу, и тамо пребысть пастырь добрыи пасяше добре словесныя овцы несколько лет. И достиг старости маститыя <с. 169> в болезнь телесную впаде, и пребысть боля немного время, преставися ко Господу в вечныи покой, в городе Риге, в лето 7279 (1771) и погребен бысть на тамошнем кладбище. <...>

Хронограф 2004, 85–86.

112. ПОЛЕМИКА СРЕДИ БЕСПОПОВЦЕВ О БРАКЕ. ВЗГЛЯД НА БЕЗБРАЧИЕ И БРАК МОСКОВСКОГО ПОМОРЦА В. ЕМЕЛЬЯНОВА (1791). ФРАГМЕНТ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<...> Аще и смертныи час мене постигнет, я днесь о себе извещаю сице; как на писме, так и персонально: Что я как до сего был, и ныне есмь, и впредь остаюсь, так и на суду хощу предстать в сицевом мнении: Что в нынешнее последнее и плачу достойное время, юнош и девиц поучаю и советую им девственное житие препровождать, за ради разсыпания руки людей освященных[90] (по Даниилу[91]), А которыя сочеталися законным браком (сиречь с родительским благословением оженилися) или и впредь хотящии коснутися бракосочетания, таковых не осуждаю, но <с. 292> в судбах Божиих оставляю, и в том сие мое завещание своеручным подписанием утверждаю, Василий Емельянов, Московский, лета 7299-го, 1891-го[92]. (так!) месяца, дня. <...>

Хронограф 2004, 140–141.

113. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ПРИХОДОВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ВКЛ. СПИСОК НОВЫХ ПРИХОДОВ (ПО НАЛИЧЕСТВУЮЩИМ ХРАМАМ): КОНЕЦ XVII–НАЧАЛО XIX ВВ.

	Местоположение прихода (храма)	Время основания прихода (храма)	Источник
1	Кублишна (Кублишчина), Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Шарковщинский р-н Белоруссии)	конец XVII в. (по другим сведениям, 1745)	ПКВГ 1868, 386 (Список старообрядческих общин 1930-е)
2	Друя, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Браславский р-н Белоруссии)	1693 г.	Список старообрядческих общин 1930-е
3	Апидомы, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Поставский р-н Белоруссии)	1700 г.	Список старообрядческих общин 1930-е
4	Лавники, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Поставский р-н Белоруссии)	1705 г.	Список старообрядческих общин 1930-е
5	Кирилино, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Браславский р-н Белоруссии)	1706 г.	Список старообрядческих общин 1930-е
6	Пуща, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Рокишкский р-н Литвы)	1710 г.	Хронограф 2004, 71
7	Поезерцы, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне дер. Паежеряй, Аникщяйский р-н Литвы)	1715 г. (1725)	Китеж-град 1933, № 8, 5–6; Прозоров 2002, 219
8	Данилишки, Трокский повет Трокского воеводства ВкЛ (ныне Тракайский р-н Литвы)	Первая четверть XVIII в.	Вестник ВСС 1931, 27
9	Пожи, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Купишкский р-н Литвы)	1727 г.	Прозоров 2002, 221
10	Гудишки, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Игналинский р-н Литвы)	1728 г.	Хронограф 2004, 79
11	Саманяй, Курляндия (ныне Зарасайский р-н Литвы)[93]	1735 г.	Хронограф 2004, 80
12	Королишки, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Аникщяйский р-н Литвы)	1742 г.	Хронограф 2004, 81
13	Дегучяй, Браславский повет Виленского воеводства (ныне Зарасайский р-н Литвы)	1756 г. (1758)	Хронограф 2004, 82, 167; Нильский 1863, 35.

14	Дудишки, Ковенский повет Трокского воеводства ВкЛ (ныне Кайшядорский р-н Литвы)	1763 г.	LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169
15	Поливарок, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Зарасайский р-н Литвы)	1763 г.	Хронограф 2004, 83
16	Видзы, Браславский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Браславский р-н Белоруссии)	1764 г.	Хронограф 2004, 83
17	Свенцяны, Виленский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне г. Швенченис, Литва)	XVIII в. (по другим данным, 1740 г. (1741) или 1767)	LVIA, f. 752, ap. 1, b. 104 (Список старообрядческих общин; Список ВСС 1992; Список старообрядческих общин 1930-е)
18	Швилпишки, Курляндия (ныне Рокишкский р-н Литвы)	До 1786 г.	Хронограф 2004, 90–94
19	Гай, Виленский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Шальчининкский р-н Литвы)	1788 г.	Список старообрядческих общин 1930-е
20	Римки, Ковенский повет Трокского воеводства ВкЛ (ныне г. Йонава, Литва)	XVIII в. (по косвенным сведениям – не позже чем с 1780-х)	LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11 (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 192–192 atv.)
21	Светоречье, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Утенский р-н Литвы)	XVIII в.	LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169
22	Пуща (Пущель), Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Аникщяйский р-н Литвы)	XVIII в.	Станкевич 1909 а, III; LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169
23	Сипайлишки, Вилкомирский повет Виленского воеводства ВкЛ (ныне Рокишкский р-н Литвы)	XVIII в. (или 1687?)	LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169
24	Перелазы, Ковенский повет Трокского воеводства ВкЛ (ныне Йонавский р-н Литвы)	1794 г. (или 1694?)	Список ВСС 1992; Список старообрядческих общин
25	Чеховщизна (затем Богданцы), Вилкомирский уезд Литовской (затем Виленской) губернии Российской империи (ныне местечко Багдонис, Купишкский р-н Литвы)	1800 г.	LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 14–15
26	Буткунай, Вилкомирский уезд Литовской (затем Виленской) губернии Российской империи (ныне Рокишкский р-н Литвы)	1800 г.	LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 107–108

27	Стирняй (затем Кулинцы), Вилкомирский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Молетский р-н Литвы)	Начало XIX в.	LCVA, f. R-181, ap. 1, b. 39, l. 6; LCVA, f. 1215, ap. 1, b. 1169, l. 95–96
28	Милюнцы, Вилкомирский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Рокишкский р-н Литвы)	До 1812 г.	Хронограф 2004, 162; Прозоров 2002, 219
29	Ковно, Ковенский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне г. Каунас, Литва)	Начало XIX в.	Прозоров 2002, 221
30	Михалово, Свенцянский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Игналинский р-н Литвы)	До 1816 г.	Хронограф 2004, 103
31	Долгелишки, Свенцянский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Игналинский р-н Литвы)	До 1816 г.	Хронограф 2004, 103, 168
32	Лазарцы, Вилкомирский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Молетский р-н Литвы)	Первая треть XIX в. (до 1832)	Хронограф 2004, 169; ср. Дарендов 1883, 8–10
33	Манеевка, Вилкомирский уезд Виленской губернии Российской империи (ныне Рокишкский р-н Литвы)	Не позже первой трети XIX в.	ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 22, л. 38–39

Составил Г. Поташенко.

114. РЕЛИГИОЗНАЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ СТАРОВЕРОВ ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В КОНЦЕ XVIII И НАЧАЛЕ XIX ВВ. ФРАГМЕНТЫ ИЗ *ДЕГУЦКОГО ЛЕТОПИСЦА*

<…> Лето 7303-е.

Росс<ийская> ист<ория>

В сем году 1795-м ревизия.

<с. 200> Лето 7304-е.

Российс<кая> история

В сем году 1796-м, Всероссийская Государыня Екатерина II-я Алексиевна скончалась ноября 6-го.

Лето 7305-е.

Российс<кая> история

В сем году 1797-м, (так!) Государь Павел Петрович короновался[94]. в субботу Лазареву. <…>

7307-е.

Лит<овская> ист. <ория>

1799-м в Дегутях построевна (так!) соборная большая моленна.

Лето 7308-е.

Моско<вская> история

Лит<овская>

В сем году 1800-м писано послание Н<ово>ж<енов> о поморцах, Октября 14 7309.

В сем году <...> окопана валом кладбище в Дегутях.

Лето 7309-е.

Моско<вская> история

В сем году 1801-м, Церковь Единоверческая[95] (или <с. 201> с новыми преданиями присоединенческая) возымела свое существование. В Москве. Всел (?) <...>

Лето 7311.

Курлян<дская> история

В сем году 1803-м отец Агафон Алексеич[96] Лигинишской преставился в городе Риге. <...>

7314.

Лит<овская> ист: <ория>

В сем 1806-м году в Дегутех на кладбище построена часов<ня>. <с. 202>

Лето 7315.

Литов<ская> история

В сем году 1807-м, Иван Степаныч[97] Обительский келарь скончался в кревенском пути[98].

Сей Иван Степанович по преставлении честного отца Степана Афанасьича[99], родителя своего, остася наследником паствы, еще млад сущ: но по псалмопевцу: Старость честна честна не многолетна, ни в числе лет исчитается. Тако и сей наследник, аще и млад еще, но во всем подражая родителю своему, пасяще добре как себе, так и стадо врученное ему. Точию по врожденной ему склонности, бысть обычаем жесток, а паче на оженившихся, не яко родитель его. <с. 203>

В лето же 9/7316 -1/1808-м бысть ему приключением сицевое. От недоумения впаде в некое прегрешение: (а имянно) в крещенский кутейник повеле в своей пастве всем ясти мясо. Еже уведевше окрестнии того времени духовнии отцы, съжалиша о сем зело, и собравшеся, и исправиша его духом кротости, святоотеческия уставоположении предложиша ему, и за содеянную неосмотрительность епитемиею обложиша его, юже он в совершенном смиренном покорении прият, и прощен бысть от отцев. Егда же приближися к страрости (так!) глубоцей, и нача по временом изнемогати, тогда плотская <с. 204> чада его видяще уведеша отца своего дряхлующа, придоша к нему, и начаша просити от него прощения, при том же и благословения вещественного (сиречь) да благословит когождо их, оваго[100] иконою святою, а оваго книгою богодухновенною в вечную память потомству его. Он же, чада своя прощая всех, тако же и благословляя безвещественно. и глаголаше тако: Чада моя возлюбленная, не скорбите на мя, но ведите о сем,

яко же аз приях благословение от отца моего, так и вас благословляю, живите яко же подобает християном, друг со другом в любви пребывайте, и прочия добродетели <с. 205> исправляйте. А книги и иконы святыя, откуду аз наследовах, онамо и по моем отшествии да будут отправлены, (сиречь) в молитвенныя храмы, тако заповедую вам: понеже сицевое вещественное мое благословение вам не на пользу. Они же слышавше сие, тяжко вмениша себе, (сиречь) оскорбишася до зела[101]: и таковы отидоша от него в великом смущении. Он же по отшествии их пребысть некое время, и отправився в путь, в нем же (то есть в Кревенском пути) и скончався лета 7315, 1807-о. И погребен бысть от своея паствы, на кладбище при Кревне сущем, в Стырнишках[102]. <с. 206> <...>

Лето 7318.

Российс<кая> истор.<ия>

В сем году 1810-м была ревизия[103].

Лето 7319.

Российс<кая> истор.<ия>

В сем году 1811-м, бысть знамение на небеси, звезда с метлой. <с. 207>

Лето 7320.

Московс<кая> история

В сем году 1812-м, бысть французское нашествие. <...>

7323.

Московс<кая> истор: <ия>

В сих годах напис<ан> Канон брач<ный>, и церемониал, всего брач<ного> обряд<а> происхож<дения>, в Москве.

Лето 7324.

Литов<ская> история

В сем году 1816-м Королишский настоятель Назарий Яковлич[104], видевый ц<аря> Александра Павловича Iго и благословивый его, скончался в июне месяце в Королишках, на тамошнем кладбище и погребен бысть от своея паствы честно. <с. 211>

Лето 7324.

Литов<ская> ист<ория>

Того же лета, Филип Семеныч долгелишской наставник преставися на Михалове[105].

Лето 7325.

Литов<ская> история

В сем году, 1817-м, Отец Федор Семеныч, знаемыи царям[106] преставися в Видях[107].

Лит<овская> истор.<ия>

1818-го года в Езерос[108] завели торг во в.[109] <...>

Лето 7327.

Литов<ская> история

В сем году 1819м Тит Антоныч Танаев[110], фундатор Дегуцкой моленны, преставися в Дегутех.

Сей почтенный отец Тит А<нтоныч>, егда в Дегути пришед в лето 7286, 1778-е, и, видя благословенную келию у старичка Семена <с. 212> Силыча[111] к собранию народа на молитвословие вельми тесну, возревнова о сем, и того же года построи перьвыи молитвенныи храм среди деревни Дегути, против забора (где жительствуя Козма Давыдов,) и пребысть той молитвенныи храм на оном месте 16 лет. В сих же летех умножившимся тамо христианом, тогда отец Тит Антоныч паки видя тесноту и сего молитвенного храма. И умысли переставити того на иное место, егоже избра и возлюби. Тогда и принесе первый той молитвенныи храм из среды деревни, на восточный конец тоя и распространя постави его на избранном месте, идеже ныне семейная изба стоит. <с. 213> в лето 7302, 1794го.

Посем прешедшим пятим летом, тогда в лето 7307, 1799го усоветовавшись, построи соборную великую моленну во имя пресвятыя владычицы нашея Богородицы, честного и славного ея Покрова. И освятиша ю богослужением в первыи раз месяца апреля 6-го дня на праздник Входа во Иерусалим Господа нашего Исуса Христа, (сиречь) в неделю цветоносную. И от того времени, ежегодно начаша праздновати торжественно Покрову пресвятыя Богородицы месяца октября в 1 день, приглашающе всех тоя страны духовных отец с причтом в собрании многочисленного народа древлеправославных християн. И поставляюще <с. 214> в той день трапезу для всех сошедшихся на праздник, в честь и славу пресвятыя владычицы нашея Богородицы, честного и славного ея Покрова. И тако живя, труды к трудом прилагая, свою паству уча и наказуя, яже о царствии Божия. Посем одержим бысть болезнию годишное время, и пред исходом души своея за два месяца, возложи правление духовное все на Автонома Акиндиновича[112], и потом нача изнемогати к смерти. Тогда созвав вся своя сродники, и дам (так!) им последнее прощение и благословение, преставися с миром ко Господу в вечный покой лета 7327, 1819-о, месяца декабря в 4 день, и погребен бысть честно на кладбище дегуцком в часовне. <с. 215> <...>

Лето 7330.

Литов<ская> история

В сем году, 1822м в Дегутех, напис<ан> Выбор и благословение на степень отеческии.

Лето 7331.

Литов<ская> история

В сем году, в третие лето настоятельства Автонома Акиндиныча в Дегутех приняты метрическия книги шнуровыя

1я о новорожденных.

2я, о браком сочетавшихся

3я, о умерших.

Курляд<ская> история

Того же лета 7331го саманский отец Михайла Семенович Попович преставил<ся> в Саманях. <...>

Лето 7315. 1807 год.

В царствование Александра Павловича Iо, в литовсковиленской губернии[113], Браславского уезда, Ключа солокского, в казенном имении двора Тыльтишек <с. 355> в Дегуцком староверском молитвенном храме, Покрова пресвятыя Богородицы: удостоен на степень великоотеческии пастырьствовать древлеправославным християнством, Литвы и Курляндии[114] отец Тит Антоныч Танаев. И по нем преемники Автоном Акиндиныч и Григорий Васильич Танаев[115]. <...>

Существуя сей степень до лета 7347-го, по 1839 год, всего 32 года. <...>

Хронограф 2004, 99–106, 166.

115. ИЗ ПОСТАНОВЛЕНИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СЪЕЗДА В ДЕГУТЯХ ОБ ИКОНАХ И КРЕСТАХ (1823)

В кратце зде положено, взирая на священные правила богоносных отцов, на соблюдение непорочной веры Христовой. Предложение имать сице о иконах, кой от рук нечестивых изобразуемы и кресты меднолитные и писаныя имущия четыре литеры римского нового разума[116] положения к благочестию обоя сия неприлагаем.

Якоже заповедает нам божественные книги во всем сохраняти и непрезирати правилы святых отец во всяком чине церковном от мала и до велика, изволися нам смиренным и недостойным вникнути в священные правила, в которых вописывает еретическое нечестие, и воскрешает от рук неверных любо какую святыню непринимати; сиречь поклонную, еже есть иконы писанныя на доще, такожде же и крестов писаных и меднолитых, имущих четыре литерное надписание. В сем сице заповедуем отнюдь неприимати христианом и опасно блюстися достоит еретического злосоделования на иконах бывающих от них, дабы их нечестие наше не истлило бы благочестие. Глаголем бо по Павлову речению, кая быти части свету со тмою или верну с неверными блюдитеся оба, блюдитеся злых человек сиречь еретиков. Дане сообщники явимся их злочестию. Возревноваша же мы худшии на сие законовредное запустение иже много видится во христианах ныне в молитвенных храмах и в домах несуща предания святоотеческого имущия, яко же преже сказася, но ново и блазненно и сомнено с погрешностью. Имевшим до обоя сия – иконы от рук еретик и четыре буквы – от ныне, убо престанем сицевоя творяще. И еще буди у кого от христиан в доме таковые иконы еретического писания и от рук нечестивых приняты, повелеваем преписовать наново иконописцу христианину. Аще ли не случится быти <...> таковому художнику, то отдавати их еретиком же на цене[117]. Аще ли и сево не будет, без всякого прикословия в землю таковых погребати глубочайше, якоже нагиозму святую, сиречь купельную воду. Второй вины потреба да есть: иже имущия кресты с литеры четыре в домах или в чесовнях и прочие всякого вида великого и малого меднолитныя образы, которые от еретических рук соделанные нелепыя и неискусныя подобно изваянию и инако же целообразныя, сим всем поклонения не творити. Якоже мы сему научихомся от священного указания о сем гласне покажет Кормчая старописменная[118] о иконах ко Евсевию епископу Полибийскому

ведати подобаем о сем, глава 143. Их же от рук неверных написанных икон не примати и в руки неверных непредавати.

<...> Всяко заповедаем сами себе и друг другу христианскому сословию, отцам и братьям нашим и в предбудущие роды ненаветно сие хранити предание. И аще буди кто от христиан любо какую икону писаную или литую выменяти, да не покусится вскоре взяти ю ценою к себе, да напрежде испытано будет. И да спрашивает во христиан у сведущих на сие искусство или в духовных отцов. И опытно обыскивати и разсматривати по тонку художество иконно писанное или литное. И спрашивати на крепко у променщика где таковыя кресты или створы литыя, в коем граде и месте и христианина ли мастера отливщика. Есть ли буди в Москве в Преображенской слободе[119], и имены сих мастеров христиан скажет, а именно Игнатий Тимофеевич Крестовщик. Близ Преображенского старообрадческого беспоп<овского> кладбища. И будут искусныя работаю, то таковыя безсомнения приемлем и поклонением сие творим, яко же Златоуст глаголет, Соборник лист 348[120]. Рече отец наш Златоуст: аз и восколиятельное писание люблю, благочестием исполненное. И тако мы смиреннии рабы Бога вышняго, страшася сицевых правил и согласяся со оными и последу по оных наставлению. Изволися нам всеобще духовных отец советом утвердити соборне свято преданное, а нечестивых злоумства бегаем яко змия ядовитого. Да не нашим нерадением и невоспоминовением останемся неявлено, дабы несообщеватися со еретиком любо ни в кое вещи прежде глаголанной[121], да не в оных днях в муках изыскано будет от нас. И прежде сим и оным глаголанным назнаменаваем руки своя и имена[122].

Отец Емельян Павлов[123]
отец Автоном Акиндинов[124]
отец Артемий Ефимов
отец Никифор Ефимов[125]
о<тец> Евстихий Климов
о<тец> Григорий Григорьев
о<тец> Григорий Васильев[126]
о<тец> Иван Ирадионович[127]
о<тец> Иосиф Андреевич[128]
иконописец Иван Тимофеевич
книжной Иван Васильевич Саколов
книжной Василий Климов
книжной Никита Фомич
иконописец Петр Иванов.

Исподлинного перевод
Написася в селе называемое
Дегутях, в церкви Пресвятой Богородицы Честного и славного ее Покрова в лето от Адама 7331, месяца генваря 16 дня[129].

БАН, Двинское собрание, №. 34, Сборник старообрядческий, л. 87–94.

116. О НАСТАВНИКЕ РИМКОВСКОГО ПРИХОДА. ИЗ ОПРОСА РУССКИХ В ВИЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (1826)

Клим Васильев Анкудинов <...>

1. Зовут его действительно – Клим Васильев Анкудинов.

2. От роду ему 59 лет.

3. Исповедания старообрядского.

4. Грамоте знает.

5. Под судом, следствием, в штрафах, наказаниях, ниже подозрениях никогда не бывал.

6. Холост.

7. Детей не имеет.

8. Как перешел и поселился в деревне Римках тому уже 44-й год. Прибыл в Римки Вилкомирского уезда из королевского или старостинского имения Святоречия. Живет в Римках безпрерывно и никуда кроме кратковременных по хозяйственным надобностям отлучек в окрестные и близкие места и города никогда не отлучался.

9. До прибытия в Римки жительствовал в означенном старостве.

10. Родился в том же старостве от отца там же поселившегося еще за Польское правительства.

11. Живет в деревне Римках с самого начала перехода в оную. Сперва при покойным уже отце своем, потом с братьями. Ныне же собственным хозяйством, на земле, приобретенной отцом их. При том он, показатель, объявляет, что уже пятый год как избран наставником при часовне деревни Римок[130] и за то имеет выделенную себе землю от общества. Занимается хлебопашеством и тем доставляет себе пропитание.

12. По ревизии 1811 и 1816 годов писан по сказкам поданным старостою Панфилом Филиповым Тимофеевым. По ревизии 1795 <г.> – при Рижском дворце[131], как прочие выходцы из оного.

13. В доказательство сего сослался он на квитанции, выданные отцу его волостными головами и старостами оного дворца, представленные уже братом его Филелеем[132]. <...>

В чем и показал самую сущую правду, подвергаясь в противном случае стражайшему наказанию по законам и в том собственною рукою подписывает.

<подпись> Климат Васильев Анкудинов, наставник

1826 <г.> июля 3 дня

Допрашивали: председатель ВГМ и Кав. Евстафий Карп[133].

Стряпчий Сезеневский[134]

LVIA, f. 752, ap. 1, b. 11, l. 192–192 atv.

КОММЕНТАРИИ

102. Устройство обителей близ Русаново около Невеля (1699–1708) и их религиозная жизнь. Отрывок из *Жития Феодосия Васильева* (1742)

Житие Феодосия Васильева – важный источник сведений не только по биографии Ф. Васильева, но и по истории основанной им Русановской обители, которая действовала с 1699 по 1708 г. на землях Речи Посполитой.

[1] Здесь речь идет о Феодосии Васильеве.

[2] *...лес секий...* – рубил лес.

[3] *И паки...* – и еще.

[4] *...рекуща...* – говорит.

[5] *Овогда ...* – иногда.

[6] *...благородных Боляр...* – благородных бояр.

[7] *...и от посажан...* – и от посадских людей.

[8] *Борис Петрович Шереметев* (Шереметьев; 1652–1719) – граф (1706), русский военачальник и дипломат, генерал-фельдмаршал (1701). После взятия власти Петром I (1689) стал его сподвижником. Во время Северной войны 1700–1721 гг. проявил себя как способный, но крайне осторожный и несколько медлительный военачальник. В 1702 г. при Гумельсгофе разбил наголову войско Шлиппенбаха, разорил Лифляндию, взял 8 городов, завоевал Ингрию. В Эстляндии Шереметев взял Везенберг. В 1704 г. Шереметев осадил Дерпт, который в начале штурма сдался. В 1702–1704 гг. он мог посетить Русановскую обитель Феодосия около Невеля. Затем он был послан усмирять бунт в Астрахани.

[9] *Александр Данилович Меншиков* (1672–1729) – государственный и военный деятель, первый российский генералиссимус. Во время Северной войны 1700–1721 гг. командовал крупными силами пехоты и кавалерии. Он был первым генерал-губернатором Петербурга (1703–1727), руководил строительством города, а также Кронштадта, корабельных верфей на реках Нева и Свирь, Петровского и Повенецкого пушечных заводов. Оказывая помощь фельдмаршалу Шереметеву, содействовал завоеванию Дерпта, Нарвы и Ивангорода, награжден чином генерал-поручика (1704), затем руководил боевыми действиями в Литве и Польше. Видимо, в 1705 г. он мог посетить Русановскую обитель Феодосия около Невеля. Был известен своей относительной терпимостью к староверам, которые проживали на Выге (Юхименко 2002, 41) или которые селились на его землях. В 1710 г. князь А. Меншиков передал федосеевцам во владение Ряпину мызу в Юрьевском уезде. В 1709–1713 гг. командовал русскими войсками в Польше, Курляндии, Померании, с 1714 г. управлял территориями в Прибалтике, отошедшими от Швеции к России.

[10] *Иаков* (Яков) *Корсаков* – возможно, царский чиновник из Новгорода. Известно, что в 1711 г. Феодосий отправился в Новгород за письменным разрешением властей переехать из Вязовской обители в Ряпино. Через некоторое время уже при повторном визите "злотолюбивый и всезлобный Корсаков" неожиданно арестовал Ф. Васильева с двумя сопровождавшими его людьми и передал новгородскому митрополиту Иову (Житие 1869, 65–66).

[11] *Антоний Алексеев* – торопецкий и великолуцкий комендант, еще раз упоминаемый в этом же сочинении.

[12] *Даниил Викулин* (1653–1733) – основатель Выговской пустыни в 1694 г. и ее киновиарх. До 1682 г. он был дьячком православной церкви в олонецком селе Шунгском, тайно проповедуя старую веру.

[13] *Андрей* и *Симеон Дионисиевы* – Андрей Денисов (1674–1730), основатель и первый киновиарх Выговской пустыни, писатель, богослов и Семен Денисов (1682–1740), один из основателей этого общежития, ее киновиарх с 1730 г., писатель.

[14] *Петр Прокопиев* (Прокопьев) (1673–1719) – уставщик и наставник Выго-Лексинского общежительства, племянник братьев Денисовых.

[15] *Антоний Феодосиев* – возможно, здесь допущена неточность. Скорее всего, имеется в виду выговский книжник Леонтий Федосеев (Попов), с которым федосеевцам приходилось вести бурные дебаты в Новгороде и в 1706 г. в Выговской пустыни.

[16] *...начаша Польстии воинстии людие, наричемии от них жолнеры...* – начали польские военнослужащие, называемые ими жолнерами.

[17] *...прият...* – принял.

103. О первом достоверно известном старообрядческом храме в северо-западной части ВкЛ. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

Дегуцкий летописец – важный источник по ранней истории староверов-беспоповцев в Курляндии и ВкЛ. Он очень важен для выяснения начала и хода эмиграции староверов в эти края, определения времени основания старообрядческих приходов и деятельности наставников во второй половине XVII, XVIII и начале XIX вв.

[18] Некоторое время литовские и польские исследователи староверия в Литве в XX в. этот старообрядческий молитвенный дом в Пуще (ныне Рокишкский р-н), в 1819 г. перенесенный в соседнюю дер. Бобришки, неверно отождествляли с Пущанским храмом (ныне Аникщяйский р-н).

[19] *...при ней настоятельство благословением Афанасия Терентьича.* – Другой источник – книга *Увещание*, изданная синодальной типографией в Москве в 1840 г.– указывает, что настоятелями Пущанского храма были Стефан Афанасьевич, "при пастве Афанасия", т. е. Афанасия (Антония) Терентьевича, Иван Степанович, Митрофан Алексеевич, Иван Кузмич Токарь и Егор Герасимович (цит. по: Волович 2002, 53). Известно, что Стефан Афанасьевич переселился в литовские земли ВкЛ не ранее 1728 г. (см. Хронограф 2004, 95–98). Поэтому первым наставником в Пущанском приходе, скорее всего, был Афанасий (Антоний) Терентьевич, обслуживавший в то время несколько старообрядческих приходов. Затем Стефан Афанасьевич стал первым постоянным пастырем этого прихода или мог еще раньше исполнять эти обязанности под духовной опекой Афанасия (Антония) Терентьевича.

104. Полемика между федосеевцами и поморцами в начале XVIII в. Послание Феодосия Васильева из Русановской обители на Выг (1705)

В 1705 г. Ф. Васильев отправил на Выг *Предложение о догматах и титле* с подробным перечисленнем в 13 пунктах "заблуждений" выговцев. П. Иустинов считает это сочинение "полным исповеданием своей (федосеевской) веры полемического характера" (он же 1906, март, 405).

Впервые это полемическое сочинение Ф. Васильева было опубликовано П. Смирновым в приложении к его книге *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, изданной в 1909 г. в Санкт-Петербурге (Васильев 1909, 017–020).

[20] *...о церковных догматах, о них же быше яко же прежде, тако и ныне у вас с нами пря и смущение...* – о церковных вопросах, о которых как ранее, так и ныне были у вас с нами споры и разногласия.

[21] *Титло* – в старообрядческой письменности: сокращенная надпись на кресте; например, ранние федосеевцы признавали титло І.Н.Ц.І., т. е. Исус Назарянин Царь Иудейский.

[22] *Брашно* – пища.

[23] *...в своем дати и потом, измывши сосуд, дати молитва...* – дать в своей посуде и потом, помыв посуду, совершить молитву.

[24] В отличие от поморцев, федосеевцы не оставляли старцев (иноков), постриженных в патриаршей (синодальной) Церкви, в иноческом сане.

[25] Федосеевцы были не согласны с практикой поморцев, которые разрешали перешедшим в староверие старцам, принявшим постриг не от священника, совершать духовные требы и постригать в иноки.

105. Краткая биография и словесный портрет Феодосия Васильева. Из *Исторического словаря* П. Любопытного (1821)

Старообрядческий писатель и историк П. Любопытный (1772–1848) свое сочинение характеризовал так: *Трогательный, важный, истины и благочестия исполненный Исторический словарь 86 отменных и важных мужей староверческих церквей* (1863 б). Значение этого библиографического труда для истории староверия весьма велико, хотя оно изобилуют тяжеловесной риторикой и не лишено ошибок. Важно, что в своем словаре П. Любопытный дал характеристику деятельности и словесное описание внешнего вида таких видных деятелей федосеевства, как Феодосий и Евстрат Васильевы.

[26] *...Феодосий Васильевич, бывший дьячок...* – в исторической литературе вопрос о том, кем Феодосий Васильев был до перехода в староверие, освещается двояко. О нем как о дьячке см. Зеньковский 1995, 439; Иустинов 1906, февраль, 259–260; о Феодосие как о православном дьяконе, кроме его *Жития* (1869, 74), см. Христианство 1994, 485; Старообрядчество 1996, 60.

[27] *...пожертвовавший за таковыя великия доблести своею жизнию Иову...* – Феодосий Васильев умер в заточении 18 июля 1711 г.

[28] *...Андреем киновиархом...* – Андреем Денисовым, киновиархом Выговской пустыни.

[29] *Он скончался в Новегороде мученически от руки Иова, Митрополита Новгородскаго, 1711 года, Июля 23, от рождения своего 50 лет...* – согласно *Житию*, Феодосий Васильев умер в заточении 18 июля 1711 г. (Житие 1869, 89). Любопытный приводит распространенную у федосеевцев версию о насильственной смерти Феодосия в архиерейской тюрьме в Новгороде, описанную Евстратом Васильевым (Житие 1869, 89). Исследователи по-разному определяют годы жизни Феодосия: 55 или 50 лет (ср. Любопытный 1863 а, 57, 172; Понырко 2004, 142), не более 46 лет (Иустинов 1906, февраль, 259). По нашим подсчетам, он родился между 1661 г. и концом 1660-х гг. и значит, прожил не менее 42 и не более 50 лет (ср. Житие 1869, 74–75, 89).

106. Краткая биография и словесный портрет Евстрата Васильева. Из *Исторического словаря* П. Любопытного (1821)

[30] *Евстрат Федосеев* – Евстрат Федосеевич Васильев (до 1689 (1692?) – после 1757 (1768?)), федосеевский наставник, писатель и известный религиозный деятель XVIII в.

[31] В краткой биографии Е. Васильева Любопытный не привел конкретных примеров его "суеверия и грубости" или недостойных поступков. Из других источников известно, что некоторое время Е. Васильев особо толковал догмат Троицы (до 1735), не признавал абсолютной правильности старых книг и совершал некоторые неприемлемые для ревнителей федосеевства поступки, (например, хвалил табак и, видимо, в насмешку поговаривал, что варит из него щи).

[32] *Скончался честно в своей обители, 1768 года, от рождения своего 76 лет...* – Любопытный не уточнил, о какой обители на территории Речи Посполитой идет речь, во всяком случае не о Гудишкской, разоренной во второй половине 1750-х гг. Скорее всего, это была одна из федосеевских обителей в Инфлянтах, Курляндии или даже в ВкЛ.

107. Исповедание веры и покаяние Е. Васильева на соборе в Ступилишках (1735)

Н. Попов впервые опубликовал исповедание веры и покаяние Е. Васильева в Москве в 1864 г. В этой публикации текст был озаглавлен по-другому: "Верования Евстрата Феодисева". Как видно из приписки в конце этого документа, текст, послуживший основой для тогдашнего издания, в 1808 г. был переписан, вероятно, неизвестным федосеевцем из Преображенского кладбища. Этот документ является важным историческим источником по истории религиозной жизни федосеевцев в Речи Посполитой, отражающим, с одной стороны, значимость решений старообрядческих соборов и авторитетность "грамотных" (духовных отцов, начетчиков) уже в первой трети XVIII в., и, с другой стороны, внутренние разномыслия в самом федосеевстве зарубежья и коллективный механизм социального контроля по отношению к верованиям и поведению федосеевцев.

[33] *Евстратий Феодосеев* – в конце этого текста видим несколько иную форму его фамилии: Евстратий Феодосиев, т. е. Евстрат Федосеевич Васильев.

[34] *...ради нынешних смущений...* – в этом документе Е. Васильев конкретно не указывает, какие смущения имеются в виду. Анализ этого текста показывает, что речь, скорее всего, идет об особом толковании им догмата Троицы, непризнании абсолютной правильности старых книг и недостойных поступках ("в делах и словесех сотворих согрешение, Святые Троици ради").

[35] *...в трех собствех...* – в трех сущностях.

[36] *...рождшася безсеменно от нея во двою естеству...* – Сын Божий родился от Девы Марии силой Святого Духа, но, согласно христианскому вероучению, Христос стал человеком, цельным и совершенным, т. е. стал как все люди во всем, кроме греха. Здесь Е. Васильев подтверждает, что исповедует "Символ веры", в свободной форме передавая его содержание.

[37] *...Никона Черногорца книги...* – Никон Черногорец, монах Черной горы близ Антиохии. Он жил во второй половине XI в. и составил на греческом языке две книги: *Пандекты* и *Тактикон*. Возможно, Е. Васильев имел в виду книгу *Пандекты*, известную в древней России с XII в. и представляющую собой размышления автора о православной Церкви, разных ее нуждах и условиях благосостояния.

[38] *...преподобнаго Иосифа Волоколамскаго в словесех...* – Иосиф (1439, или 1440–1515), преподобный Волоцкий. Он основал монастырь около Волоколамска, который скоро приобрел известность своим строгим уставом, введенным Иосифом. Е. Васильев не сослался на какое-либо сочинение преподобного. Возможно, это был "Просветитель" Иосифа Волоцкого, известный в староверческой литературе того времени.

[39] *Святейших пяти патриархов: Иова, Ермогена, Филарета, Иосафа, Иосифа...* – согласно взглядам ранних староверов, традиция святой Руси соблюдалась до патриарха Никона, отсюда и признание святейшими лишь первых пяти патриархов Русской церкви. Как видно из исповедания Е. Васильева, для староверов первой трети XVIII в. это религиозное верование становится устойчивой частью их взглядов на прошлое Русской церкви.

[40] *...от 7173-го (1665) лета...* – здесь, видимо, допущена неточность: многие староверы-беспоповцы полагали, что последнее отступление произошло в роковом 1666 г.

[41] *...и кая от святых (?) проклятию предана...* – здесь: и какие от святых проклятию преданы. Вопросительный знак, вероятно, поставлен автором публикации, а не самим Е. Васильевым или переписчиком. Видимо, он усомнился (это место, действительно, не вполне понятно) в том, каких святых имел в виду Е. Васильев.

[42] *...и во всей России во градех и в весех...* – здесь: в городах и селах всей России.

[43] Феодосий Васильев, отец Евстрата, был крещен в староверие с именем Дионисий.

[44] *...с Симеоном и Ильею отцами...* – речь идет о федосеевских наставниках. Возможно,

это был соратники Феодосия Васильева. Известно, что во время поездки к поморцам на Выг в 1706 г. Ф. Васильева сопровождали "христианские учителя", среди которых был Симеон Григорьев (Житие 1869, 83).

[45] *...7243 (1735) года и прочтено в соборе в деревни Ступилишках марта 24 день...* – 24 марта 1735 г. (по старому стилю) состоялся федосеевский собор в дер. Ступилишки в Курляндии (ср. БАН, собр. В. Дружинина, № 189, л. 22 об.).

[46] *...и от всех християн, яко грамотных, тако и простых похвалено бысть.* – Участники собора в Ступилишках приняли исповедание веры и гласное покаяние Е. Васильева.

108. Возникновение новых старообрядческих приходов в северо-западной части ВкЛ в 1720–1760-х гг. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

[47] *...в Литве близ местечка Козачизны в Гудишках...* – ныне Казитишкес Игналинского р-на Литвы; дер. Гудишки в настоящее время не существует.

[48] Дер. Саманяй тогда относилась к Курляндскому герцогству, а местечко Езеросы (затем Ново-Александровск, ныне Зарасай) – к ВкЛ. Граница же пролегала по окраине местечка. В 1921 г. при обмене территориями между Латвией и Литвой местность, где когда-то находилась дер. Саманяй, отошла к последней. В настоящее время этой деревни не существует, а название Саманяй носит озеро.

[49] *Королишки* – ныне дер. Каралишкес Аникщяйского р-на Литвы. Вследствие распространения единоверия в Литве при усиленной поддержке местной администрации и синодальной Церкви до 1871 г. Королишкский старообрядческий приход был превращен в единоверческий приход.

[50] *Федул Дмитриевич* – один из одиннадцати известных отцов Гудишкской обители; участник Гудишкского собора 1752 г., подписавший его постановления. В 1755 г. (по другим сведениям, в 1757) переселился из этой обители в Россию и основал в слободе Злынка около Стародуба новую федосеевскую обитель.

[51] *...Солоцком поливарке основася молитвенный храм...* – Солоцко-Поливаркский (Поливаркский) храм в Зарасайском р-не Литвы, действовавший до начала 1990-х гг.

109. Утверждение учения Феодосия Васильева. Постановления собора в Гудишках (1752)

Устав Польский – важный исторический источник и интереснейший документ для знакомства с религиозными обычаями и нормами федосеевского общества ВкЛ в середине XVIII в.

Н. Попов впервые опубликовал постановления собора в Гудишках (1752) в Москве в 1864 г. В этом издании постановления названы иначе: *Устав Польский или "чин" как принимать в Феодосиянское согласие.* Настоящая публикация решений Гудишкского собора печатается по этому изданию.

[52] *...осьмыя тысящи двести шестидесятаго года, месяца Октября в 1-й день...* – 8260 года, 1октября. Здесь, по-видимому, допущена неточность: должен быть 7260 год, т. е. 1752 г.

[53] *Новожены* – в XVIII в. у федосеевцев так назывались супруги, вступившие в брак, уже будучи полноценными членами их общества. Поскольку у небрачных федосеевцев супружество почиталось незаконным сожитием, то с таковыми статьи собора 1752 г. в Гудишках повелевали обходиться весьма строго (в отличие от староженов): не полагалось крестить младенцев, родившихся у новоженов, до развода супругов (или хотя бы до обещания разойтись); наставники не могли принимать их на покаяние; исповедь разрешена только после развода и шестинедельного поста; с ними нельзя было жить в одном доме; вместе ходить в баню, есть из одной посуды и т. д. Постановления этого собора, по сути, были реакцией на распространяющееся и усиливающееся в середине XVIII в.

среди беспоповцев России и ВкЛ движение новоженов. Наряду с проповедью о возможности и необходимости брака, обоснованная критика лидера новоженов, стародубского федосеевца Ивана Алексеева негативных сторон образа жизни федосеевцев – содержание "стряпух", появление сирот, "беспорядок" и "разврат" – вынуждала федосеевцев в ВкЛ обратить особое внимание на религиозно-нравственное состояние верующих федосеевцев. В 1823 г. впервые признав бессвященнословные браки, со временем все больше беспоповских приходов на современной территории Литвы, Белоруссии и Польши стало принимать новоженов на исповедь.

[54] *Заонеги* – так литовские, курляндские (латвийские), московские и другие федосеевцы называли поморцев, духовный центр которых находился к северу от Онежского озера – в Выговском общежитии.

[55] *...мнози християне подписалися раскольниками именоватися...* – видимо, имеются в виду федосеевцы в России, записавшиеся в двойной оклад, действовавший для части староверов с 1714 (1716) по 1782 г.

[56] *...Никифора патриарха...* – патриарх константинопольский Никифор (ок. 792– 828).

[57] *Аще ли кроме великия нужды обрящется, се творя...* – найдется ли кто-нибудь, поступающий так без особой необходимости.

[58] *Растящих власы...* – т. е. тех, кто гладко, под гребенку, не остригает макушку.

[59] *...малахаи...* – род старинного крестьянского головного убора – большая шапка на меху с наушниками.

[60] *...играющих <...> в варганы, и в дуды...* – вероятно, здесь: играющих <...> на губных гармошках и на дудках.

[61] *К волхвом ходящих...* – ходящих к колдунам.

[62] *...мирских междоречий...* – гражданских разногласий.

[63] *...дондеже не возвратит тать чрез отца...* – пока вор не вернет <украденного> через наставника.

[64] *Живущим с женами чужими, краденными...* – речь идет о распространенном среди русских на территории современной Литвы (и не только) обычае заключения не церковного брака, сохранившегося до середины XX в. Считалось особым молодечеством увезти невесту потихоньку, украсть ее, хотя это делалось почти всегда с согласия родителей или невесты.

[65] *...лета 7257...* – 1749 г.

[66] *...7260 года...* – 1752 г.

[67] *...в тяжбы и в свары с простыми людьми не входить...* – в гражданские судебные дела и ссоры с простыми людьми не входить.

[68] *...штанов каламенковых...* – штаны из прочной и мягкой льняной ткани.

[69] *...книжной...* – причетник, клирошанин.

[70] *Терентий Васильев* – гудишкский наставник; прибыл в Гудишки, скорее всего, из Лифляндии, где некоторое время жил после ухода из Ряпино в 1719 г. (о нем см. Есипов 1861, 89–103).

[71] *Егор Андреев* – московский наставник (см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 9).

[72] *Артем Осипов* (Артамон Осипович Зачерев) – гудишкский отец.

[73] *Стефан Афонасьев* (Афанасьевич) – гудишкский наставник.

[74] *Петр Федоров* (Феодорович) – стародубский наставник (см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 9).

[75] *Афонасий Семенов* (Афанасий Симонович) – ярославский наставник (см. ИРЛИ, коллекция И. Заволоко, № 25, л. 9).

[76] *Иван Федоров* (Федорович) – войтишкский наставник (Хронограф 1990, 228).

[77] *Федор Никифоров* – вероятно, Феодор Никифорович Саманский, тогда саманский наставник.

[78] *Федул Дмитриев* (Дмитриевич) – гудишкский наставник.

110. Сведения о закрытии федосеевской обители в Гудишках и возвращении части староверов в Россию. Отрывок из статьи И. Нильского (1863)

[79] Речь идет о старообрядческом сочинении "Польских отец разсуждение о молении за властей", приведенном, видимо, в федосеевском сборнике начала XIX в. (ср. Гурьянова 1988, 86).

[80] *...через Польшу...* – точнее через территорию Великого княжества Литовского.

[81] *Захар Григорьевич Чернышев* (1722–1784) – российский генерал-фельдмаршал (1773). В юности состоял при дворе наследника престола (будущего императора Петра III), выполнял дипломатические поручения. С 1748 г. командир полка, участвовал в походе русской армии на Рейн в период войны за Австрийское наследство. Во время Семилетней войны 1756–1763 гг. российский корпус под командованием Чернышева в 1760 г. занял Берлин. С 1763 г. он был вице-президентом, а в 1773–1784 гг. президентом Военной коллегии, одновременно первым наместником в Белоруссии (в Полоцкой и Могилевской губерниях, 1772–1782) и московским генерал-губернатором (1782–1784).

[82] *Злынка* – слобода около Стародуба в Черниговской губернии России (ныне Брянская область).

111. Религиозная жизнь федосеевцев в ВкЛ и Курляндии в 1740–1760-х гг. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

Дегуцкий летописец – важный источник не только по ранней истории беспоповцев в Курляндии и ВкЛ; он служит выяснению деятельности наставников, религиозных обычаев и нравов федосеевцев во второй половине XVII, XVIII и в первой половине XIX вв.

[83] *Того же лета...* – в 1771 г.

[84] *...саманский духовный отец Федор Никифорыч...* – после основания храма в Саманях (Курляндия; ныне окрестности Зарасай в Литве) Федор Никифорович (1696?–1771) стал Федором Саманским и таковым вошел в летопись староверия.

[85] *...писанныя статьи Федосеевскаго и Евстратьевскаго, соборов, запрещающыя шляпы носити...* – видимо, имеются в виду постановления гудишкского собора 1752 г., пятнадцатая статья которого гласит: "Растящих власы, и носящих малахаи и шляпы запрещать, и в моление не пущать; аще ли преслушны явятся о сем, да творят по 100 поклонов. Аще ли не престанут таковых обычай, сицевых от церкви отлучать" (см. док. 109).

[86] *...бияше в доску...* – бил в доску, т. е. в било. На первых порах не имея колоколов, в XVIII в. федосеевцы в своих моленных часто использовали деревянные била, в которые ударяли или били, чтобы стуком или звуком созвать верующих к общественному богослужению. Царскими властями было запрещено (до 1905) устанавливать колокола в старообрядческих храмах, поэтому била (деревянные и металлические) были распространены и в XIX в. Била нередко встречаются в поморских храмах Литвы до сих пор.

[87] *...пожни...* – жнивье, а также луг.

[88] *...кладите начал и прощайтесь...* – т. е. начал прощальный, обряд у беспоповцев, предваряющий допуск к общей молитве верующих, ранее за какое-либо прегрешение отлученных от молитвенного общения, но покаявшихся и загладивших вину.

[89] На полях пометка карандашом: зри прощальный начал.

112. Полемика среди беспоповцев о браке. Взгляд на безбрачие и брак московского поморца В. Емельянова (1791). Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

Пример московской поморской общины Василия Емельянова (1729–1797) также способствовал формированию позиции руководителей Дегуцкого прихода о допустимости бессвященнословных браков. Переселение предполагаемого автора *Дегуцкого летописца* В. Золотова в Дегути, прибывшего в 1841 г. из Москвы, как и другие данные, свидетельс-

твует о непосредственной связи между дегуцкими и московскими староверами в последней трети XVIII и первой половине XIX вв.

В последней трети XVIII в. наставник поморской Покровской часовни в Москве (основана в начале 1780-х гг.) В. Емельянов стал самостоятельно благословлять на брачное житие, установив для этого особый чин с чтением канона "Всемилостливому Спасу". Полемизируя с федосеевцами, московские поморцы не впали в противоположную крайность, а их позиция отличалась последовательностью и гибкостью: они не называли девство, к которому федосеевцы обязывали всех и каждого, явлением неестественным, а относились к нему с уважением, но доказывали, что несправедливо девственную жизнь возвышать в ущерб супружеской жизни, и что брак – дело законное и не препятствует спасению христианина даже в последнее время, и что, наконец, безрассудно требовать от всех верующих непременного девства. Однако Емельянов говорил, что "девство должно почитать выше брака".

[90] *...за ради разсыпания руки людей освященных...* – из-за отсутствия благодати у священников. Как и федосеевцы, поморцы были убеждены, что благодать в патриаршей (синодальной) Церкви иссякла, поэтому нет и не может быть священства и таинств евхаристии и брака.

[91] *...по Даниилу...* – вероятно, Даниил Викулин (1653–1733), основатель Выговской пустыни, ее второй наставник и киновиарх.

[92] *...1891го...* – здесь допущена неточность: должен быть 1791 г.

113. Возникновение старообрядческих приходов в северо-западной части ВкЛ. Список новых приходов (по наличествующим храмам): конец XVII – начало XIX вв.

В список включены также два прихода в Курляндии, храмы которых находились на современной территории Литвы.

114. Религиозная и общественная жизнь староверов Виленской губернии в конце XVIII и начале XIX вв. Фрагменты из *Дегуцкого летописца*

[94] *В сем году 1797-м, (так!) Государь Павел Петрович короновался...* – Павел I короновался в 1796 г.

[95] *В сем году 1801-м, Церковь Единоверческая...* – единоверие было официально учреждено в 1800 г. по представлению московского митрополита Платона, а не в 1801 г. Это форма существования староверов в лоне синодальной Церкви. Единоверие было задумано по модели западной унии: при сохранении старого дониконовского богослужебного чина, древних книг и обычаев единоверцы официально подчиняются Синоду, т. е. принимают священство от господствующей Церкви и поминают на литургии Синод (или патриарха). Однако единоверцы не получили своего епископа и оставались верующими второго сорта. Единоверие не получило широкого распространения, но при Николае I насильственное "обращение в единоверие" стало излюбленной формой борьбы царских властей со староверами. Так после разорения Дегуцкого прихода в 1840-х гг. богатое собрание древних икон и книг было передано двинским единоверцам.

[96] *...отец Агафон Алексеич...* – Согласно *Увещанию*, после наставника Данила Яковлевича в Саманском приходе служили Никифор Федорович и Агафон Алексеевич. Затем он был наставником в Рижском приходе.

[97] Иван Степаныч ... – Иван Степанович (ум. 1807), известный федосеевский наставник, воспитанник Гудишкской обители; обслуживал Балтрукский и Пущанский приходы; вероятно, после Степана Афанасьевича (ум. 1792) он был наставником еще и в Дегуцком приходе.

[98] *...скончался в кревенском пути...* – Иван Степанович умер, видимо, по пути в дер. Пуща около местечка Кревно, в которой был наставником и был похоронен на старообрядческом кладбище в Стирнишках (Стирнишкяй) около дер. Пуща.

[99] *Степан Афанасьевич* (ум. 1792) – известный федосеевский наставник в ВкЛ и Курляндии, в прошлом серпуховский купец, отец Ивана Степановича; обслуживал Балтрукский (с 1775) и Пущанский приходы; будучи общим пастырем Курляндии и Литвы основал Глубокоровский приход в Сувалкско-Сейненском регионе (ныне Польша).

[100] *...когождо их, оваго...* – каждого из них, кого.

[101] *...(сиречь) оскорбишася до зела...* – (т. е.) очень сильно оскорбились.

[102] *...при Кревне сущем, в Стырнишках...* – местечко Кревно, ныне Кряунос Рокишкского р-на Литвы; Стырнишки – поныне существующая старообрядческая деревня, расположенная на полуострове озера Сартай около Кряунос. Местное кладбище является, видимо, одним из самых старых старообрядческих кладбищ в Литве, потому что находилось рядом с Пущанской моленной, открытой в 1710 г. и перенесенной в 1819 г. в соседнюю дер. Бобришки.

[103] *В сем году 1810-м была ревизия* – шестая ревизия в России была проведена в 1811–1812 гг.

[104] *Назарий Яковлевич* благословил императора Александра I, посетившего в 1813 г. королишкский храм по пути из Парижа в Санкт-Петербург.

[105] *...Филип Семеныч долгелишской наставник преставися на Михалове* – Здесь *Дегуцкий летописец* впервые приводит данные о существовании до 1816 г. Долгелишкского и, вероятно, Михаловского приходов в Свенцянском уезде Виленской губернии и их наставнике.

[106] *...Отец Федор Семеныч, знаемыи царям...* – Александр I был единственным среди российских императоров, посетивших старообрядческие храмы в Виленской губернии. Он дважды – в 1812 г. при наставнике Федоре Семеновиче, затем в 1821 г. – посетил Видзский храм в Браславском уезде, а в 1813 г. – Королишкский храм в Вилкомирском уезде (Станкевич 1909, II–V; Хронограф 2004, 102–103).

[107] *...в Видях* – местечко Видзы Браславского уезда Виленской губернии (ныне Белоруссия).

[108] *...в Езерос...* – Езеросы – местечко в Браславском уезде Виленской губернии, в 1836–1918 гг. – уездный город Ново-Александровск, в 1919–1929 гг. – Эжеренай, с 1929 г. – Зарасай (Литва).

[109] Строка приписана позднее.

[110] *Тит Антонович Танаев* (ум. 1807) – меценат и известный наставник Дегуцкого прихода.

[111] *...у старичка Семена Силыча...* – федосеевский старец из Гудишкской обители, впоследствии переселившийся в Дегути, в келье которого проходили службы с 1756 (1758) г. до постройки храма в 1778 г.

[112] *Автоном Акиндинович* Мышняков (ум. 1851) – наставник в Дегуцком, затем в Саманском и Динабургском приходах. В 1851 г. перешел в единоверие.

[113] *...в литовсковиленской губернии ...* – до 1840 г. Виленская губерния называлась еще Литовско-Виленской губернией.

[114] *...удостоен на степень великоотеческии пастырьствовать древлеправославным християнством, Литвы и Курляндии...* – звание общего пастыря древлеправославных христиан свидетельствовало, по убеждению староверов-федосеевцев, о преемственности церковного наставничества от русского дониконовского православия и его сохранении в традиции последовательной передачи этого звания одному из достойных наставников на землях ВкЛ и Курляндии (до середины XIX в.).

[115] *Григорий Васильевич Танаев* (ок. 1790–1839) – дегуцкий наставник с 1819 по 1839 г.

115. Из постановлений старообрядческого съезда в Дегутях об иконах и крестах (1823)

В 1823 г. в Дегутях состоялся съезд духовных отцов, иконописцев и представителей приходов. Постановление этого съезда подписали девять наставников, два иконописца и три "книжных" человека. Впервые встречаем упоминание имен местных иконописцев: Ивана Тимофеевича и Петра Иванова, поскольку на съезде разбирались вопросы об иконах, писанных "от рук внешних".

Постановление этого съезда публикуется впервые.

[116] Разбирая вопрос о крестах меднолитых, "имущих четыре литеры римского нового разума", этот съезд федосеевских наставников в Дегутях принял решение о том, что кресты с пилатовым титлом – сокращенной надписью на Кресте Господнем – I.Н.Ц.I. (Исус Назарянин Царь Иудейский) – не следует принимать. В течение многих десятилетий вопрос о пилатовом титле обсуждался среди беспоповцев, пока федосеевцы не согласились вслед за поморцами и филипповцами отложить поклонение кресту с пилатовым титлом. Как известно, Феодосий Васильев настаивал на необходимости почитать крест с титлом I.Н.Ц.I. и поклонялся ему. Затем федосеевский собор 1752 г. в Гудишках допустил поклонение кресту как с титлом I.Н.Ц.I., так и с надписью IС.ХС.

[117] *.. отдавати их еретиком же на цене.* – продавать их нестароверам по определенной цене.

[118] *...Кормчая старописменная...* – или Законоправник. Это свод правил святых апостолов, решений семи вселенских и девяти поместных соборов, правил отцов Церкви и толкований. Необходимое руководство в устроении и управлении Древлеправославной церковью. До середины XVII в. в России пользовались рукописными переводами Кормчей с болгарского и сербского языков. В июле 1650 г. патриархом Иосифом было осуществлено первое официальное издание Кормчей. Однако ее распространение было приостановлено патриархом Никоном. В 1785 г. староверам удалось переиздать "Иосифовскую" Кормчую в Варшаве, затем в единоверческой типографии в Москве (1885). В 1912 г. редакция журнала *Церковь* выпустила Кормчую с буквальным соответствием оригиналу 1650 г. (хранится в библиотеке Рогожской старообрядческой общины).

[119] *...в Москве в Преображенской слободе...* – Преображенское кладбище в Москве, влиятельный центр федосеевцев России с 1771 по 1920-е гг.

[120] *...яко же Златоуст глаголет, Соборник лист 348...* – видимо, речь идет о Соборнике поучительных Слов из сочинений Анастасия Синаита, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Двоеслова, Епифания Кипрского, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоустого, Кирилла, епископа Туровского, и многих других. Эта книга была издана в Москве при патриархе Иосифе.

[121] *... дабы несообщеватися со еретиком любо ни в кое вещи прежде глаголанной ...* – чтобы не общаться с иноверными ни в каких вышеупомянутых делах.

[122] *И прежде сим и оным глаголанным назнаменаваем руки своя и имена...* – и ранее, и выше сказанному прилагаем свою руку и имена (т. е. подписываемся).

[123] *Емельян Павлов* (Емельян Павлович, ум. после 1849) – наставник Милюнского, Субочского, Манеевского и других приходов (Хронограф 1990, 243).

[124] *Автоном Акиндинов* – т. е. Автоном Акиндинович Мышняков (ум. 1851), в то время наставник в Дегуцком приходе.

[125] *Никифор Ефимов* – видимо, наставник Королишкского прихода Никифор Ефимович Крюков, служивший здесь с 1822 по 1840 г. и, возможно, позднее (см.: Волович 1927, 12; Хронограф 2004, 103, 162).

[126] *Григорий Васильев* – наставник Дегуцкого прихода Григорий Васильевич Танаев.

[127] *Иван Ирадионович* (ум. 1841) – видимо, наставник Поливаркского прихода (см. Хронограф 1990, 215).

[128] *Иосиф Андреевич* – согласно *Дегуцкому летописцу*, с 1830 по 1849 г. наставник Володинского прихода в Курляндии (Хронограф 1990, 211, 243).

[129] *...в лето от Адама 7331, месяца генваря 16 дня...* – 16 января 1823 г.

116. О наставнике Римковского прихода. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

В 1826–1827 гг. местная администрация осуществила перепись русских в Виленской губернии. Данные этой переписи являются самым ранним и пока единственным источником сведений о наставнике К. В. Анкудинове и некоторых храмах в Литве.

Документ публикуется впервые.

[130] *...пятый год как избран наставником при часовни деревни Римок...* – в 1821 г. К. Анкудинов был избран наставником Римковского прихода, который существовал здесь, вероятно, не позднее, чем с начала 1780-х гг.

[131] *...при Рижском дворце...* – дворцовые крестьяне, жившие на принадлежавших императорской семье землях в Лифляндии и отбывавшие в ее пользу повинности. С 1797 г. – удельные крестьяне. Несли повинности в основном в форме оброка.

[132] *Филелеем* – Фалелеем Васильевичем Анкудиновым.

[133] *Карп Евстафий* – Виленский губернский маршалка (предводитель дворян), кавалер, граф и председатель комиссии по переписи русских людей в Виленской губернии.

[134] *Сезеневский Александр* – гродненский уездный стряпчий, титулярный советник и кавалер.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие староверия в Великом княжестве Литовском было одним из важных итогов раскола Русской церкви XVII в., сыгравших значительную роль в истории всего древлеправославия. Иначе говоря, русское православное мировоззрение и Русская православная церковь в конце XVII и XVIII вв. перестали быть тем, чем они были исторически, т. е. Церковью, территориально и культурно ограниченной Россией. Русские православные (несмотря на их относительное взаимоотрицание) были разбросаны по всей Восточной и отчасти Центральной Европе. Поэтому раскол Русской православной церкви в середине XVII в. и преследование сторонников "старой веры" государством привели к появлению староверия (древлеправославия) также вне его исторической среды: преимущественно в ВкЛ и в Речи Посполитой в целом.

Оживленная эмиграция русских (не только староверов) во второй половине XVII и в XVIII в. в Речь Посполитую совпала с ростом политического влияния России в европейских делах и ее территориальной экспансией на запад, закончившейся тремя разделами Польши и Литвы. Поэтому эта эмиграция и нередко беженство русских за границу было параллельным явлением и фактически шло вопреки намерениям российских властей, всячески пытавшихся остановить исход россиян и вернуть уже ушедших на родину. Именно русская эмиграция, ставшая в начале XVIII в. массовой, в значительной мере способствовала формированию в Речи Посполитой новых религиозных обществ – как поповских, так беспоповских. Среди них выделяется крупное федосеевское общество, большинство приходов которого находилось на северо-западных землях ВкЛ, а также в Курляндии и Инфлянтах.

Традиция русского староверия в течение всей своей более чем трехвековой истории, несмотря на то, что была недостаточно изучена, время от времени вызывала повышенное и чрезвычайно эмоциональное внимание общества старой и новой Литвы. В XVIII в. староверы виделись как небольшая группа иностранцев христианского вероисповедания с допустимой дозой "сектантства". Иногда их обобщенно называли "филипонами", приписывая всем им радикализм филипповцев с их печально известными гарями в России (в ВкЛ данных об этом нет), небольшая группа которых действительно появилась в ВкЛ приблизительно в 1760-х гг. или даже ранее. В XIX и XX вв. в зависимости от изменчивого общественного мнения их считали то неким странным религиозным течением свободолюбивых москалей, проникших на литовские земли еще "при Польше", то, наоборот, староверами-"бурлаками", которых царские власти населяли по всей Литве, особенно после восстания 1863 г., с целью колонизации и русификации края, то еще верой русских старожилов Литвы (некий вариант русского народ-

ного православия). В действительности все несколько проще: несмотря на определенный религиозный радикализм, аскетизм и замкнутость, прежде всего, в ранний период своей истории, староверие было частью русского православия в Литве, новые и разные формы которого появились здесь в XVII – XIX вв. В 1923 г. староверие было признано правительством независимой Литвы, а ныне, с 1995 г., ДПЦ – одно из традиционных религиозных обществ страны, как и Католическая церковь, Литовская епархия РПЦ и другие религиозные общества.

Конечно, староверие Литвы, как и религиозное движение в целом, было если не следствием, то отражением того культурного переворота, который ознаменовал превращение России "древней" в Россию "новую". В этом смысле русские староверы-беспоповцы Литвы родственны и дониконовскому православию, и раннесредневековому мессианизму, а также русскому эсхатологическому беспоповству XVII–XVIII вв.[1] Однако мы можем назвать и большое историческое явление, породившее собственно старообрядческое движение, – раскол Русской церкви в середине XVII в. Это одно из самых драматических и трагических событий в истории русского общества, и, по мнению некоторых его исследователей, самое трагическое событие в истории РПЦ.

Раскол Русской церкви и движение староверов – по бытовавшей продолжительное время официальной и церковной терминологии "раскольников", – а также преследование их духовными и гражданскими властями в России (до 1905 г.) и даже за рубежом, прежде всего в Речи Посполитой, превратили староверческий вопрос в непомерно затяжную и хронически болезненную проблему внутренней и отчасти внешней политики России. Социальная дискриминация и политические мотивы, экономическое недовольство, разрыв с официальной Церковью, недоверие к государственному руководству, страх перед арестом и пытками, озлобление против бояр и дворян, личные обиды, желание избежать солдатской "лямки" (в 1738 г. на староверов впервые был распространен рекрутский набор) сыграли большую роль в росте и развитии старообрядческой эмиграции. Но, в первую очередь, именно репрессивная политика царских властей по отношению к староверам в России была одним из важных факторов их эмиграции за рубеж. В правительственной политике по отношению к староверам в доНиколаевской России (до 1826 г.) можно выделить несколько этапов. Первый продолжался с середины XVII в. до начала 1760-х гг., когда политика носила исключительно непримиримый и ярко выраженный репрессивный характер, особенно в последней четверти XVII в. Некоторые отступления от него были в первой половине правления Петра I. Второй этап охватил период с начала 1760-х по 1826 г. и характеризовался ослаблением прежней непримиримо-жесткой позиции правительства, проводившего тогда более гибкую, более прагматическую политику. Таким об-

[1] Но не стоит их путать с простонародными религиозными движениями в России XVII–XVIII в., хотя иногда нелегко определить различия между этими движениями: христовщина и другие русские сектанты-экстатики (о них подробнее см. Зеньковский 1995; Панченко 2002).

разом, с середины XVII в. до 1826 г. (и вплоть до 1905 г.) в российской политике в отношении староверов чередовались или иногда одновременно существовали две разные линии: агрессивная и более прагматичная, гибкая.

За исключением нескольких специальных исследований М. Лилеева, Е. Иванца, З. Ярошевич-Переславцев, А. Горбацкого, история староверия в ВкЛ и в Речи Посполитой в целом изучена все-таки недостаточно. Это касается и наиболее крупных направлений русского староверия в этих странах – федосеевцев, поповцев (ветковцев), и, тем более, таких малых религиозных групп как поморцы, филипповцы и другие. Вопросы истории (и отчасти религиозной мысли и особенностей религиозности) староверов-беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ также не исчерпаны настоящей книгой – ее объем не позволяет коснуться целого ряда более частных вопросов (например, религиозной деятельности отдельных наставников, взаимосвязи между иммиграцией русских и ростом федосеевских приходов в ВкЛ и т. д.). Полноте раскрытия отдельных конкретных тем препятствует недостаток источников. Хочется думать, однако, что удалось выполнить основные из намеченных задач – определить время и место возникновения старообрядческих приходов на северо-западных землях ВкЛ, выяснить главные мотивы и факторы старообрядческой эмиграции из России в ВкЛ и, наконец, проследить развитие религиозной жизни федосеевцев в ВкЛ и ход их полемики с поморцами и новоженами. Надеюсь, эта книга хотя бы отчасти сможет послужить отправной точкой для дальнейших исследований по истории староверия в Речи Посполитой, прежде всего, по истории федосеевства в ВкЛ. И для этого, в первую очередь, необходим последовательный анализ старообрядческих исторических и полемических сочинений и архивных данных в Литве, Белоруссии, России и Польше, которые могут позволить воссоздать как можно более полную картину сети федосеевских приходов не только на северо-западных землях ВкЛ, но и на всей обширной территории ВкЛ и Речи Посполитой в целом. Не менее важным является также изучение взаимодействия между приходами и роли духовных наставников в их религиозной жизни, поскольку практика выбора наставников и их благословение другими отцами края демонстрирует рост и утверждение федосеевства среди большинства беспоповцев и вообще русских эмигрантов, особенно в северо-западной и западной части Речи Посполитой, включая Курляндию и Инфлянты, и затем на этих землях до 1820–1830-х гг.

Еще одна тема, о которой в настоящей работе говорилось немало, но которая все-таки требует дальнейшего изучения, – это отношения между королевской властью, дворянами и Католической церковью, с одной стороны, и староверами-беспоповцами, имевшими в XVIII в. разные воззрения на государственную власть, с другой. Имеющиеся официальные документы (постановления правительства Речи Посполитой и специальных комиссий, конституции Сейма и т. п.) и старообрядческие источники позволяют рассмотреть лишь основные моменты этих отношений на протяжении почти полуторавекового периода.

Вопрос о ходе эмиграции староверов-беспоповцев в ВкЛ, ее волнах и на-

правлениях в исторической литературе подробно не разбирался, хотя некоторые важные обобщения были высказаны в ряде работ (А. Заварина, А. Подмазов, А. Гарбацкий, Е. Иванец и З. Ярошевич-Переславцев). Эмиграция староверов из России в Курляндию и северо-западную часть ВкЛ началась в конце 1650–1670-х гг. В 1679 г. "в Литву от страны Московския" пришел бывший военнослужащий Трофим Иванов – один из участников штурма Соловецкого монастыря, впоследствии раскаявшийся в своем участии в жестокой расправе над "отцами и страдальцами соловецкими" (Хронограф 2004, 64–65). Вероятно, в конце XVII в. первой старообрядческой церковью в Виленском воеводстве ВкЛ была церковь в деревне Кублишна Браславского повета, а 1700 г. считается временем основания Апидомского прихода того же повета. Однако иммиграция староверов в северо-западную часть ВкЛ во второй половине XVII в. еще не была многочисленной.

Эмиграция россиян из России в ВкЛ стала массовой с 1710–1730-х гг. и была значительной в течение всего XVIII столетия. Это связано с тем, что в последнее десятилетие петровское правительство – с 1721 г. вместе с Синодом – вело особенно свирепую борьбу против "раскольнических" общин, сложившихся в конце XVII в. на разных окраинах империи. Кроме того, особое значение в петровское время приобрели социальные причины. После Ништадского договора (1721) от Швеции и Речи Посполитой к России отошли Эстляндия и часть Лифляндии с Ригой. На северо-западе России сложились новые границы, прилегающие к ВкЛ, Инфлянтам и Курляндии. Именно сюда в 1720–1760-х гг. и устремился поток русских беженцев. Это вызывало беспокойство российского правительства на протяжении всего XVIII в., начиная уже с Петра I, и необходимость строить приграничные заставы, на которых для поимки беглецов содержались военнослужащие. Однако административные, военно-полицейские меры российского правительства цели не достигли – эмиграция староверов, бегство крестьян и служилых людей в Речь Посполитую не прекращалась, поскольку все они успешно устраивались. Некоторые российские правительственные акты 1720–1730-х гг. свидетельствуют о массовых побегах крестьян в ВкЛ. При этом в одном из царских указов отмечалось, что россияне покидали преимущественно Новгородскую, Псковскую и Великолукскую провинции.

В результате непрекращающегося наплыва эмигрантов из России на северо-западные территории ВкЛ в первой половине XVIII в. возросло число русских поселений, которые являли собой либо чисто русские деревни, либо смешанные с местным населением поселения. Возникали и новые староверческие приходы и обители. Вслед за Пущанским (1710), был сооружен храм в Поезерцах около Вешинтай (1715 или 1725; ныне Аникщяйский р-н), Данилишках около Трок (первая четверть XVIII в.), Пожах около Купишкиса (1727) и др. Новые архивные материалы свидетельствуют о том, что в первой трети XVIII в. тысячи русских эмигрантов семьями и отдельными группами уходили из России не только в восточную, но и в северо-западную часть ВкЛ.

Эмиграция, способствовавшая существенному увеличению русского старо-

обрядческого населения в ВкЛ, продолжалась и, видимо, увеличилась во второй половине XVIII в. Это была новая волна миграционного движения русских на запад. Бурные события конца XVIII в. в Речи Посполитой способствовали довольно интенсивному переселению русских староверов в разных, порой противоположных, направлениях. Второй раздел Речи Посполитой был непосредственным поводом для бегства русских из оккупированной восточной части ВкЛ в западную. Восстание 1794 г. в Польше и Литве способствовало уходу россиян отсюда в Курляндию. После третьего раздела и оккупации Курляндии новый поток русских беженцев снова направился на бывшие земли ВкЛ. В то же время есть сведения о переселении части староверов из северо-западной части ВкЛ и Курляндии на Украину, а сюда прибыла часть староверов из Луцкого повета на Украине.

Как и в XVIII в., в начале XIX в. продолжалась эмиграция россиян за границу. Это, видимо, было вызвано опасениями староверов, прежде всего, на занятых Россией землях Речи Посполитой, преследований со стороны российского правительства и огромными рекрутскими наборами во время непрекращающейся войны с Францией. Из занятых Россией территорий они уходили далее на запад, например, во владения Пруссии, присоединившей часть бывших земель ВкЛ и Польского королевства. Однако после 1805 г. заметным явлением стала реэмиграция русских в Российскую империю. Тысячи староверов (и не только они) возвратились в Россию, в частности, в Виленскую губернию, из польских земель Пруссии, занятых в 1807 г. французской армией, а также в Курляндию, Ригу и прочие места. Именно с возвращением сотен этих староверов-эмигрантов в Виленскую губернию Российской империи, граничащую с Восточной Пруссией и Варшавским княжеством (1807–1815), затем Польским королевством, тесно связано возникновение новых городских староверческих приходов в Вильне (фактически основан в 1825 г.) и Ковне (начало XIX в.).

Рассматривая вопрос о мотивах старообрядческой эмиграции в ВкЛ, важно было систематически исследовать не только религиозное и социально-правовое их положение внутри России, не только ход и внешние благоприятные условия эмиграции, но и факторы относительной веротерпимости к ним и более благополучного социального положения в ВкЛ, которые в историографии были менее изучены. Уже первые староверы, эмигрировавшие в Речь Посполитую во второй половине XVII в., встретили здесь сравнительно терпимое к ним отношение. В 1690 г. король Ян III Собеский, решая судебное дело о разграничении земельных границ между могилевскими дворянами, поручил специальной комиссии во главе с П. Полтьевым провести расследование "новой веры" среди русских эмигрантов. В итоге Полтьев признал, что староверие – та же "старая вера", какая и была в тогдашней России, а староверы не имеют "никакого иного заблуждения и суеверия". Однако не выяснено, был ли издан специальный королевский указ о староверах в Речи Посполитой, о котором позже упоминали ветковцы и на сведения которых ссылается в своей работе М. Лилеев, или же речь идет о

грамоте Полтьева, которую староверы трактовали как официальное разрешение королевской власти. Со временем определился и взгляд правящих слоев Речи Посполитой на староверов. С точки зрения официальных властей и католических иерархов Польши и Литвы, они рассматривались как изгнанные из своей страны и ищущие убежища за рубежом российские эмигранты с допустимой дозой "сектантства". Религиозная свобода для староверов сохранялась в Польше и Литве на протяжении всего XVIII в. 3 мая 1791 г. Четырехлетний сейм принял конституцию, которая имела большое значение и для староверов, хотя скорее символическое, чем практическое, поскольку действовала лишь несколько лет. Несмотря на то, что католичество провозглашалось государственной ("народной") религией, государство гарантировало свободу и опеку другим религиозным обществам, хотя переход из католичества в другую конфессию остался под запретом. Староверы в России, подвергаемые гонениям на родине, хорошо знали о свободе вероисповедания для них в Польше и Литве.

Хозяйственный интерес был если не главным, то одним из важных факторов, обусловивших терпимость к староверам в ВкЛ. На протяжении более чем ста лет, начиная с середины XVII в., из-за катастрофического упадка экономики и сокращения численности населения в Речи Посполитой местные дворяне испытывали нехватку крестьян, и цена на рабочие руки возросла. Помимо этого сложилась ситуация, когда эмиграция в Восточную и отчасти Центральную Европу сначала тысяч, а в XVIII в. десятков и сотен тысяч жителей России, стала практически нерегулируемой. Религиозная обособленность староверов выгодно дополнялась некоторой их социальной и территориальной обособленностью.

Относительная терпимость к староверам в обществе ВкЛ основывалась на религиозной приемлемости, их эмигрантском статусе, хозяйственных и политических интересах польско-литовских дворян, а во второй половине XVIII в. благоприятное влияние оказал западноевропейский рационализм и антиклерикализм. Кроме того, староверы, по крайней мере, в первые годы пребывания за рубежом, были иностранцами, в любом случае "другими". Староверие в ВкЛ XVIII в. (и позже) редко когда распространялось среди людей других народов или конфессий; но с одни исключением – староверие распространялось среди тех русских-эмигрантов, которые принадлежали к синодальной Русской церкви. (По закону 1668 г. гражданам Речи Посполитой было запрещено отказываться от католичества). В этом отношении положение староверия в Речи Посполитой чем-то напоминает положение иудеев, мусульман и караимов, но отличается от кальвинизма, некоторое время особенно привлекавшего привилегированных дворян, а также от лютеранства, оказавшего влияние преимущественно на немногочисленную буржуазию.

В XVI–XVII вв. веротерпимость в Западной и Центральной Европе было не что иное, как неангажированное отношение к различиям во имя сохранения мира после продолжительных религиозных войн. Однако в XVI–XVIII вв. в Речи Посполитой немаловажным было политическое всесилие дворян, которые к тому же

с конца XVI в. имели право определять вероисповедную принадлежность своих подданных, проживающих в их владениях. Крупные литовские дворяне, такие как Радзивиллы, Тизенгаузы, Чарторыские, Хрептовичи (некоторые из них к тому же занимали высокие государственные должности), были осведомлены, что многие принимаемые ими русские эмигранты являются староверами, однако не только поселяли, но и нередко оберегали их от стремления российских властей вернуть беглецов обратно. Приводя примеры религиозной терпимости к староверам, не следует забывать о том, что эта терпимость не была безграничной. Толеранция в Речи Посполитой в те времена была такой же редкой добродетелью, как и в других странах Европы.

Разделы Речи Посполитой, отсутствие полных источников переписи населения ВкЛ и другие причины не позволяют с максимальной точностью определить численность русских-эмигрантов в стране. Около 1700 г. на всей территории Речи Посполитой проживали тысячи староверов (возможно, более десяти тысяч человек), в 1772 г. перед первым разделом страны – примерно до 180 тысяч или, согласно польским сведениям, 100 тысяч, а российским – 300 тысяч и даже до 1 млн. староверов (первые, вероятно, занижены, вторые преувеличены); в конце XVIII в. перед последующими двумя разделами – еще примерно до 180 тысяч человек (польские авторы снова пишут о 100 тысячах староверов) или 1,1–2% от всех 8,79 млн. жителей страны. Лишь в северо-западной части ВкЛ в 1700 г., вероятно, проживало несколько тысяч староверов, в 1795 г. – не менее 25–30 тысяч человек.

Итогом иммиграции русских в ВкЛ и Речь Посполитую во второй половине XVII–XVIII вв., как неоднократно отмечалось в этом исследовании, было возникновение организованного федосеевского общества, приходы которого находились в основном в северо-западной части ВкЛ (Виленское и Трокское воеводства, Жмудское староство), а также в Курляндии, Инфлянтах и Сувалкско-Сейненском регионе Польского королевства. Известно, что предположительно первый старообрядческий приход за рубежом был основан в Лигинишках (1660) в Курляндии. В 1660–1710 гг. первые приходы появились в Виленском воеводстве ВкЛ: Кублищенский (конец XVII в.), Друйский (1693), Апидомский (1700), Лавникский (1705), Кирилинский (1706; все пять в Браславском повете) и Пущанский (1710, Вилкомирский повет). Однако сведения о некоторых из них требуют более достоверного потверждения. Не исключено, что в 1660–1710 гг. старообрядческих приходов в северо-западной части ВкЛ, как и в Курляндии и Инфлянтах, могло быть больше. Хотя принадлежность этих первых русских-эмигрантов к конкретному староверческому направлению трудно определить, тем не менее, среди местных староверов вскоре начали преобладать беспоповцы, а на рубеже XVII и XVIII вв. обнаружилось сильное влияние федосеевцев. Уже в 1699 г. Феодосий Васильев и группа его последователей переселились в Речь Посполитую, в которой до 1708 г. действовала Русановская обитель около Невеля. Затем одна часть ее насельников вернулась в Россию, а другая ушла, вероятно, в глубь ВкЛ. Поэтому отдельные случаи поповской практики, видимо, так и остались эпизо-

дами ранней истории староверия в северо-западной части ВкЛ.

Феодосий Васильев известен как основатель одного из двух главных обществ староверов-беспоповцев – федосеевского. Он и его учение являются исторически значимыми для развития ДПЦ в Литве и Белоруссии (как и в Латвии, Эстонии, России и других странах), особенно в XVIII и XIX вв. Особенность истории ДПЦ в Литве и Белоруссии заключалась в том, что некоторые положения распространившегося на ее территории учения федосеевцев заменялись на более умеренные, либо на постановлениях местных съездов духовных отцов или старообрядческих соборов в XIX и начале XX вв вводились новые правила. Таким образом, в XIX в. в литовском и белорусском староверии произошел сдвиг от радикального федосеевства к более умеренному учению брачных поморцев (или новопоморцев). Поэтому догматическое и религиозное наследие Ф. Васильева и его ближайших учеников и последователей для староверов Литвы и Белоруссии со временем теряло свое непосредственное практическое значение. С точки зрения ДПЦ Литвы XXI в., оно имеет лишь историческое значение и рассматривается как один из ранних этапов развития религиозного общества, который может быть ценным для исследователей исторического богословия и истории этой Церкви.

Следует отметить, что в исследованиях второй половины XIX и XX вв. значение Ф. Васильева в истории раннего староверия несколько принижено. Он остается в тени знаменитых поморцев – братьев Андрея и Семена Денисовых. Однако важную роль Ф. Васильева в период становления староверия, прежде всего беспоповства, отмечали уже его современники (П. Любопытный), а также некоторые критически настроенные исследователи (П. Смирнов). По словам *Дегуцкого летописца*, даже иноверные, т. е. "никониане", называли Феодосия "староверским Патриархом" (Хронограф 2004, 72).

Основу религиозного учения Феодосия Васильева составляла вера в святость Церкви и в Христа. Несмотря на высокое значение обряда, для него горячая вера была самым важным для спасения человека. Не только мученичество, отрицание благодати в мире, возможность существования Церкви без иерархии, имеющей апостольское преемство, и некоторых таинств, но и предписание безбрачия апокалиптически настроенным основателем федосеевства осмысливалась прежде всего в сотериологическом, а не в каноническом аспекте. Проблема состоит в противоречии, возникающем между необходимостью создания церковной организации федосеевства и традиционными положениями православного церковно-канонического права, которое неизменно вело к дальнейшим спорам и истолкованиям, прежде всего, по вопросу о браке и отношении к светским властям, как внутри федосеевства, так и между разными беспоповскими обществами, возникновение которых относится к концу XVII в.

Тесная связь зарубежного федосеевства со староверием в Российской империи, ревнители которого в массовом порядке уходили в Речь Посполитую, а после 1795 г. – в западную часть империи и Пруссию (откуда многие возвращались),

и с которыми они в XVIII в. сохраняли тесные религиозные и экономические связи, сказалась и на распространении федосеевства в северо-западной части ВкЛ в 1710-е – начале 1820-х гг. Конечно, корни староверия начали разрастаться в этой части ВкЛ еще в конце XVII и в первой половине XVIII вв., когда вынужденные бежать от преследований российских властей и/или эмигрировавшие духовные наставники Феодосий Васильев, Афанасий Терентьевич, Евстрат Васильев, Федор Саманский и другие противники новых обрядов и книг начали борьбу за старую веру среди русских беженцев и эмигрантов. Их усилия дали богатые плоды и в 1750-х гг. лишь в северо-западной части ВкЛ действовало не менее четырнадцати федосеевских приходов и обителей с десятками тысяч прихожан.

Массовая эмиграция русских в ВкЛ в XVIII в., несмотря на активную "пригласительную" политику российского правительства при Анне Иоанновне, Елизавете Петровне, Петре III и особенно при Екатерине II, сказалась и на возникновении новых федосеевских приходов в северо-западной части ВкЛ. Однако были и другие причины появления новых приходов. В существующем уже более ста лет старообрядческом обществе ВкЛ шел процесс естественного прироста населения, хотя религиозные верование федосеевцев и предписывали всем верующим "ангельское житие" (безбрачие). Кроме того, потребность в открытии новых приходов и храмов возникала вследствие расширения мест проживания староверов и недостатка существующих храмов или удаленности от действующих церквей. Распространение старой веры, прежде всего федосеевства, нигде не находила такой подходящей почвы, как в Речи Посполитой, в частности в северо-западной части ВкЛ. Традиция относительной религиозной свободы и самоуправления приходов была здесь сильна с самого начала эмиграции и, конечно, в эту "умеренно испорченную" католическую страну шли наиболее сильные и волевые, не склонные к подчинению люди. Литовские, польские и немецкие дворяне и власти Речи Посполитой были экономически заинтересованы в притоке населения в страну, не стремились сделать католиками своих новых подданных и вообще мало обращали внимания на религиозную принадлежность. Местное же православное духовенство было немногочисленным, особенно в Виленском и Трокском воеводствах ВкЛ, и малозаинтересованным во внутренних религиозных спорах синодальной Русской православной церкви. Поэтому в конце XVIII и начале XIX вв. значительное число русских эмигрантов и их потомков в северо-западной части ВкЛ были староверами или примкнули к староверию, предпочитая федосеевских проповедников очень редким и не всегда, видимо, ретивым местным православным священникам. По нашим подсчетам, основанным на данных официальной переписи русских в Виленской губернии в 1826–1827 гг., староверы составляли 80–85%, а люди "греко-российского вероисповедания"[2] – 15–20% среди 21 527 русских Виленской губернии,

[2] В Виленской губернии в 1833 г., по официальным данным, действовали три православных монастыря и четыре прихода, насчитывающие 3 709 прихожан (Marcinkevičius, Kaubrys 2003, 20).

учтенных особой комиссией (LVIA, f. 752, ap. 1, b. 1–133). Эти данные неполны и явно занижены. Как уже писали выше, в 1820-х гг. одних староверов в Виленской губернии могло проживать 35–40 тысяч человек.

По разным данным, в 1710–1750-е гг. численность староверческих приходов с учетом двух обителей в северо-западной части ВкЛ увеличилась с 6 в 1710 г. до 13 к концу 1750-х гг. (включая Саманский приход в Курляндии). С 1760 по 1823 гг. здесь было создано еще 20 федосеевских приходов, из них 11 – до 1795 г.[3] Всего в начале 1820-х гг. на бывших северо-западных землях ВкЛ, а после их присоединения в 1793–1795 гг. к Российской империи – в Виленской губернии, действовало не менее 29 старообрядческих приходов (по наличествующим храмам, за исключением закрытого в 1755 г. Гудишкского прихода и еще трех приходов – Кублишненского, Друйского и Кирилинского, в 1793–1843 гг. находившихся в Дисненском уезде Минской губернии, который с 1843 г. был включен в состав Виленской губернии). Надо полагать, их было больше. Кроме того, староверы нередко имели не только общественные, но и домашние молитвенные храмы (например, в виде приспособленной для этого комнаты в жилом доме). Они трудно поддаются учету, поскольку могли часто менять местонахождение и реже фиксировались в источниках.

Среди этих общин была и Гудишкская обитель около Дукштаса (1728–1755; ныне Игналинский р-н), ставшая важным религиозным и культурным центром раннего федосеевства в северо-западной части ВкЛ. Ее основал настоятель Евстрат Федосеевич. Вероятно, здесь он создал жизнеописание своего родного отца Феодосия Васильева, ставшее важным источником для его биографии и памятником литературы староверов ВкЛ (Житие 1869).

В 1752 г. так называемый Польский собор в Гудишках принял известный в истории федосеевства устав, закрепивший учение Феодосия Васильева о безбрачии для всех и принявший строгие правила относительно новоженов, т. е. сторонников принятия церковных браков среди беспоповцев (см. Устав Польский 1864). Религиозные правила федосеевцев 1752 г. утвердили разделение с поморцами в молении и общении. Однако, несмотря на радикализацию федосеевства, эти главные беспоповские приходы придерживались общих для них и важных догматических положений о пришествии духовного антихриста и отсутствии "истинного" священства. Федосеевцы и поморцы признавали Предание и ориентировались на древлеправославие. Почти двадцать лет спустя этот устав, пересмотренный и дополненный, будет положен в основу Московской Преображенской общины, самого крупного федосеевского центра конца XVIII – начала XX вв. Федосеевцы не были строгими в отношении поморцев в такой степени, как, например, к тогдашним новоженам или позже, в XIX в. к скачкам, и допускали прием к себе поморцев без повторного крещения (до 1994). Наряду с внутренней эволюцией учения беспоповцев (вопрос о браках) и давлением со

[3] В 1795 г. лишь на территории нынешней Литвы действовало не менее 17 старообрядческих общин, а в 1823 г. – не менее 26 общин (по наличествующим храмам).

стороны российского государства, эта психологическая близость и общая догматическая основа могла способствовать постепенному переходу литовских федосеевских приходов к брачному состоянию уже с 1823 г. и принятию в начале XX в. самоназвания – поморцы.

Дегуцкая обитель (1756, или 1758–1840-е гг.), а с конца 1780-х гг. и большой приход, – другой важный духовный центр беспоповцев на северо-западных землях ВкЛ. Этот приход возник вследствие закрытия Гудишкской обители. В 1807 г. духовный отец Тит Антонович Танаев был удостоен звания общего пастыря Литвы и Курляндии, а Дегути в первой трети XIX в. стала признанным духовным и культурным центром беспоповцев в Виленской, Курляндской и отчасти Лифляндской губерниях. Видимо, высокий авторитет Дегуцкого прихода и вступление на должность нового, энергичного и строгого наставника А. А. Мышнякова способствовали тому, что в 1822 г. в Дегутях был написан "Выбор и благословение на степень отеческий" и "Брачное чинодейство" (Хронограф 2004, 105, 168). Это означало, что федосеевцы-безбрачники не только утверждали религиозные правила о порядке избрания и отстранения от должности наставников, но и вносили серьезнейшие перемены в деятельность духовных отцов и устройство своего общества: они начали признавать институт церковного брака в форме бессвященнословных браков. Поэтому ранний период истории федосеевского общества на землях ВкЛ целесообразно закончить 1823 г., когда в Дегуцком приходе были приняты метрические книги о браках.

Одновременно с развитием федосеевского общества в ВкЛ в XVIII в. шло формирование и его управления. Как известно, основу церковной организации староверия, прежде всего беспоповства, составляют автономные приходы, или общины. Духовные отцы и паства, используя право выбора наставника и членов причта, управляли федосеевским обществом. Большая автономность приходов являлась особенностью староверия. Это тем более примечательно, что прихожане синодальной Церкви к концу XVIII в. практически утратили право выбора своего пастыря. Не принявшее священства федосеевское общество складывалось по сути как древлеправославная Церковь, не имевшая трехчинной иерархии.

С момента появления первых сельских храмов в северо-западной части ВкЛ в конце XVII и начале XVIII вв. шел процесс образования сети приходов, занявший около двух веков. Это неудивительно, если принять во внимание, что в XVIII и отчасти в XIX вв. продолжалась эмиграция и внутреннее перемещение, старообрядческое храмостроительство на землях ВкЛ было формально запрещено с 1795 г., а фактически с 1820 г., а также то, что довольно поздно часть староверов стали землевладельцами (с 1775 г. в ВкЛ и затем с 1803 г. в России) и вплоть до Первой мировой войны продолжалось образование новых приходов. Под приходом понимался церковный территориальный округ, и в этом округе – община людей, которые молятся, исполняют требы и удовлетворяют другие религиозные потребности внутри одного храма.

В беспоповстве и, в частности, в федосеевстве очень рано выделился особый

институт наставника или настоятеля, духовного отца. Наставник – духовный руководитель прихода у федосеевцев, настоятель молитвенного храма, возглавляющий богослужение и исполняющий требы (крещение, покаяние, погребение). Наставники беспоповцев были (и продолжают оставаться) мирянами, избранными приходами из достойных христиан и благословленными на церковное служение в какой-либо приход главным наставником края при согласии другого наставника. Уже Гудишкский собор 1752 г. утвердил правило, по которому люди без "отеческого благословения" не считались наставниками и прихожане не обязаны были им подчиняться (Устав Польский 1864, ст. 30). Кроме того, этот собор принял постановления, подробно оговаривающие права и обязанности наставников: исполнение крещения и покаяния, руководство в богослужении и в управлении клиросом и приходом, церковное учительство и пр. Власть наставника над прихожанами по сути была приравнена к власти духовного отца над духовными детьми.

Взаимоотношения между прихожанами или "строителями" и избираемыми ими наставниками фактически основывались на традиции свободного договора. На практике они строились на основе самых общих представлений о том, каким должен быть идеальный пастырь, реальных религиозных потребностей прихожан и, наконец, хозяйственных и материальных соображений. В идеальном представлении федосеевцев XVIII в. наставник должен быть боголюбивым и добрым, благорозумным и учительным пастырем, непосредственно ответственным за религиозное и нравственное спасение вверенного ему стада, поэтому его служение трудное и "великое дело". Поэтому в этих идеях староверов видим популярный в России вплоть до начала XVIII в. образ "златоустовского" и "домостроевского" пастыря, приспособленного, конечно, к реалиям федосеевцев. Тем не менее, федосеевский идеал наставника имел и некоторые новые специфические черты. Наставник был строгим и целеустремленным "ревнителем благочестия", способным постоять за древлеправославие и воздействовать словом и примером на религиозные чувства и убеждения прихожан. Это новая фигура в русском беспоповстве XVIII в., начало которому у федосеевцев положила деятельность Феодосия Васильева, а у поморцев – деятельность Андрея и Семена Денисовых.

В ранний период истории староверия Литвы наблюдается еще одна форма церковного управления федосеевским обществом – собор или общее собрание наставников, учителей и представителей приходов. Кроме новгородских соборов 1692 и 1694 гг., в ВкЛ и Курляндии известны федосеевские соборы 1735 г. в Ступилишках, 1752 г. в Гудишках, беспоповский съезд 1823 г. в Дегутях и др. В условиях преследования староверов в России и в эмиграции беспоповские соборы не были столь большими и представительными как, например, в начале XX в. Но это никак не принижает их догматического и исторического значения для самих федосеевцев. Церковными соборами у федосеевцев в конце XVII – начале XIX вв. назывались собрания представителей общества для обсуждения и

разрешения вопросов и дел вероучения, богословия, религиозно-нравственной и приходской жизни, устройства и управления, а также дисциплины своего общества. Основание для существования в строе беспоповского общества соборов староверы видели в Русской православной церкви дониконовского периода и в апостольской Церкви, в природе Церкви как вероисповедного общества, в принципах исторического развития устройства Церкви и в том, что многие вопросы, возникающие среди верующих, не могли быть разрешены без церковных соборов. Однако, в отличие от более поздних периодов истории беспоповства, в конце XVII – начале XIX вв. не видим попыток создать постоянно действующие между соборами церковно-административные или духовные органы по управлению всем обществом.

История любой религии драматична. Религиозный опыт действительно часто таит угрозу для общественной стабильности, а борьба за социальный контроль в религиозной сфере обычно оказывается крайне непримиримой и жестокой. В этом смысле история взаимоотношений между русским староверием, с одной стороны, и светской и духовной властью в России, с другой, достаточно банальна. Многие использованные и отчасти опубликованные в этой книге материалы – это слова преследуемых, заточенных, подвергаемых пыткам и жестоким телесным наказаниям людей. Хотя жертв и их преследователей давно нет в живых, остается память. Эти события прошлого глубоко врезались в память потомков староверов прошлых лет (и не только их), а также формируют их историческое сознание и в определенной мере сегодняшнее поведение. Конечно, история староверия в ВкЛ и затем в Литве в XIX и XX вв., несмотря на продолжительное общее присутствие в Российской империи, позже СССР, сложилась все же несколько иначе, поэтому и память потомков местных староверов менее скорбная, менее тягостная. Остается надеяться, что современные русское и литовское общества будут ориентироваться не только на более гуманные и толерантные способы разрешения религиозных противоречий и конфликтов, но и будут способствовать дальнейшему исследованию староверия, являющего собой несколько самостоятельных религиозных традиций. Кроме того, в случае староверов Литвы это еще феномен двух культур. Изучение этого явления расширяет наши представления об истории христианства и книгопечатания, духовном и литературном наследии староверия, оставившего заметный след в истории России и Литвы XVII–XX вв.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

АББРЕВИАТУРЫ УЧРЕЖДЕНИЙ, СТРАН, ОРГАНИЗАЦИЙ, КНИГ И ИЗДАНИЙ

БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)

ВкЛ – Великое княжество Литовское

Деян – Деяния Апостолов

ДПЦ – Древлеправославная поморская церковь

ИРЛИ – Древлехранилище В. И. Малышева, Институт русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)

1 Кор – Первое послание к Коринфянам

Лк – Евангелие от Луки

1 Петр – Первое послание Петра

ПКВГ – Памятная книжка Виленского губернатора

ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи с 1648 г. Собрание 1

РБС – Русский биографический словарь

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

Рим – Послание Римлянам

РПЦ – Русская православная церковь

СИРИО – Сборник Императорского русского исторического общества

СПЦ – Старообрядческая поморская церковь

СЦК – Старообрядческий церковный календарь

LIŠ – Lietuvos istorijos šaltiniai

LCVA – Lietuvos centrinis valstybės archyvas (Центральный государственный архив Литвы)

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Государственный исторический архив Литвы)

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

арт. – артикул

б. г. – без года

б. м. – без места

в. – век

вв. – века

г. – год, в отдельных случаях господин

га – гектар

гг. – годы

гл. – глава

д. – дело

дер. – деревня

док. – документ

др. – другой, другие

зл. п. – злотые польские

злот. – злотых

изд. – издание

им. – имени

км – километр, километры

кн. – книга

коп. – копейки

л. – лист

лат. – латинский язык

лит. – литовский язык

м – метр

млн. – миллион

напр. – например

ок. – около

оп. – опись

п. – пункт

пр. – прочие

р. – река

р-н – район

руб. – рубли

св. – святой, святая
слоб. – слобода
см. – смотрите
собр. – собрание
ср. – сравните
ст. – статья
т. – том
т. п. – тому подобное
т. д. – так далее
т. е. – то есть
тыс. – тысяч
ум. – умер

ф. – фонд
цит. – цитируется
яз. – язык

ap. – aprašas
atv. – atvertimas
b. – byla
f. – fondas
l. – lapas
m. – metai
s. – strona
sk. – skyrius

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Акты – *Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов*, т. 1–40, Вильна, 1865–1915.

Акты 18 века – *Акты относящиеся к истории раскола в 18 в.*, б. м., б. г.

Акты исторические 1842 – *Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею*, т. 5: *1676–1700*, Санкт-Петербург.

Андреев (Пискунов) Т., 1869: "О начале раздора феодосиевых с выгорецким общежительством и о причине того, чего ради оный бысть", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете*, кн. 2, отдел V, Москва, 93–106.

Археографический сборник 1870 – *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-западной Руси*, т. 7, Вильно.

Булгаков С. В., 1994: *Православие: Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Противные христианству и православию учения. Западные христианские вероисповедания. Соборы Восточной, Русской и Западной Церквей*, Москва.

Бумаги 1872 – "Бумаги, касающияся первого раздела Польши (Из архива графа В. Н. Панина)", *Русский архив*, 1–97.

Васильев Е., 1864: "Верования Евстрата Феодосиева", *Сборник для истории старообрядчества*, Москва, 5–10.

Васильев Ф., 1909: "Послание на Выг", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 017–020.

Васильев Ф., 1909 а: "Увещание держаться раскола", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 01–016.

Военно-дорожная карта 1829 – *Военно-дорожная карта части России и пограничных земель сочинена ... под руководством Генеральнаго штаба генерал майора Шуберта и гравирована при Военно-Топографическом депо* <ртаменте>, 1:1680000. [Санкт-Петербург], 1829.

ДАИ 1855 – *Дополнения к актам историческим*, т. 5, Санкт-Петербург.

Дарендов В., 1883: *Королишковской единоверческой церкви священника Василия Семенова Дарендова повествование*, Москва.

Денисов А., 1909 а: "О федосеевцах", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 031–060.

Денисов А., 1909 б: "Послание на Ряпину мызу", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 061–068.

Денисов А., 1909 в: "Собрание о титле на кресте", in Смирнов П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 069–077.

Документы приказов 1990 – *Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов о раскольниках в городах России 1654–1684 гг.*, Москва.

Житие 1869 – "Житие Феодосия Васильева, основателя федосеевского согласия, написанное сыном его, Евстратом, в 7250-м году", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете*, Москва, 2 (V), 73–92.

Житие Аввакума и другие его сочинения, сост., вступ. ст. и комментарии А. Н. Робинсона, Москва, 1991.

Извлечения из распоряжений – *Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках*

при императорах Николае I и Александре II. Пополненная запискою Мельникова, Лейпциг, б. г.

Историко-юридические материалы 1898 – *Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской*, Витебск.

Историко-юридические материалы 1903 – *Историко-юридические материалы, извлечённые из актовых книг губерний Витебской и Могилевской*, т. 30, Витебск.

Книга соборных деяний 1667 года 1893 – "Книга соборных деяний 1667 года 1893", in *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов*, Изд. братства св. Петра митр., 2-е изд., Москва, л. 1–8 об.

Коротков Т., 1989: "О первых основателях деревни Манеевки (Историческая справка-воспоминание)", Личный архив П. Блажявичюса (Рокишкис).

Личный архив Н. Куракина (Каунас).

Любопытный П., 1863 а: "Каталог или библиотека староверческой церкви, собранный тщанием Павла Любопытного", изд. О. М. Бодянский, *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, кн. 1, раздел 2.

Любопытный П., 1863 б: "Исторический словарь Староверческой церкви", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, кн. 1, раздел 2.

Материалы для истории раскола за первое время его существования, под ред. Н. И. Субботина, т. 3, Москва, 1878.

Материалы экспедиции 1996–1998 гг. – *Материалы экспедиций Группы по исследованию старообрядцев Литвы, История старообрядчества*, Центр по изучению негосударственных культур, Исторический факультет, Вильнюсский университет.

Описание 1897 – *Описание рукописного отделения Виленской публичной библиотеки*, вып. 2-ой, Вильно.

Ответы Александра диакона, Москва, 1994.

ПКВГ 1868 – *Памятная книжка Виленского губернатора на 1868 год*, Санкт-Петербург.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи, т. 1: 1721 г., Санкт-Петербург, 1869.

Поморские ответы, Москва, 1911.

Постановления собора – *Постановления собора Старообрядческой Поморской Церкви (1974 год)*, Вильнюс, б. г.

Приговор 1898 – "Приговор или уложение новгородского собора 1694 года", in Смирнов П. С., 1898: *Внутрение вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург, Приложения, 041–045.

Прокопьев П., 1909 а: "Первое послание Никифору Семенову", in Смирнов, П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 089–092.

Прокопьев П., 1909 б: "Второе послание Никифору Семенову", in Смирнов, П. С., *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.*, Санкт-Петербург, Приложения, 092–0100.

Сборник статей – *Сборник статей "Могилевских Губернских Ведомостей"*, под редакцией Е. Р. Романова, выпуск 1, 1898 и 1899 гг., Могилев, 1900, 3–5.

Собрание постановлений 1860 – *Собрание постановлений по части раскола, состоявщихся по ведомству Св. Синода*, кн. 1 (1716–1800), Санкт-Петербург.

Собрание постановлений по части раскола 1863 – *Собрание постановлений по части раскола, т. 1: постановления Министерства внутренних дел*, вып. 1, Лондон.

Список ВСС 1992 – *Список старообрядческих общин в Литовской Республике по состоянию на 1 июля 1992 г., составленный Высшим Старообрядческим Советом* (копия), Личный архив Г. Поташенко.

Список старообрядческих общин 1930-е – *Список старообрядческих общин, составленый Высшим Старообрядческим Советом в Польше* (копия), Личный архив Г. Поташенко (Вильнюс).

Список старообрядческих общин – *Список старообрядческих общин, составленый Высшим Старообрядческим Советом* (конец XX в.; копия), Личный архив Г. Поташенко (Вильнюс).

Устав Польский 1864: in *Сборник для истории старообрядчества*, Москва, 10–21.

Христианство – *Христианство. Эниклопедический словарь в 3-х томах*, редакционная коллегия: С. С. Аверинцев (главный редактор), А. Н. Мешков, Ю. С. Попов (зам. гл. редактора), Москва, 1993–1995.

Христианство 1994 – *Христианство: Словарь*, под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др., Москва.

Хронограф 1990 – "Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской", подготовка текста, вступительная статья и именной указатель Маркелова Г. В., in Бударагин В. П. и др. (ред.), *Древлехранилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования*, Ленинград, 180–248.

Хронограф 2004 – *Degučių metraštis* [*Chronografas, arba Kuršo ir Lietuvos metraštis* = *Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской*], русский текст подготовила Н. Морозова, перевод на литов. яз. И. Поташенко, комментарии к литов. тексту написал Г. Поташенко, введение написали Н. Морозова и Г. Поташенко, Vilnius.

Церковно-славянский словарь – *Полный церковно-славянский словарь*, составил протоирей Г. Дьяченко, Москва, 1993.

Энциклопедический словарь, издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг), И. А. Ефрон (Санкт-Петербург), 82 основных и 4 дополнительных тома, Санкт-Петербург, 1890–1907.

Lietuvos didžiosios kunigaikštystės kasdienis gyvenimas 2001 – *Lietuvos didžiosios kunigaikštystės kasdienis gyvenimas. Lietuvos istorijos skaitinių chrestomatija*, sudarė ir parengė A. Baliulis ir E. Meilius, Vilnius.

Lietuvos inventoriai 1962 – *Lietuvos inventoriai 17 a. Dokumentų rinkinys*, sudarė K. Jablonskis ir M. Jučas, Vilnius.

LR įstatymas 1995: "Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymas", *Valstybės žinios*, nr. 89, 3–6.

Volumina legum, t. VIII, Petersburg, 1860.

ЛИТЕРАТУРА

Агеева Е. А., Мальцев А. И., Юхименко Е. М., б. г. <2002>: "Беспоповцы", *Православная энциклопедия*, т. IV: *Афанасий–Бессмертие*, Москва, 702–724.

Алефиренко П. К., 1958: *Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-х гг. XVIII в.*, Москва.

Афанасьев Д., 1861: *Виленская губерния*, Санкт-Петербург.

Барановский В., 2000: *Хранители старой веры. Страницы истории Зарасайской старообрядческой общины*, Зарасай.

Барановский В., 2001: "Очерк истории Вильнюсской старообрядческой общины (к 170-летию Свято-Покровского храма)", *Slavistica Vilnensis*, 141–155. (*Kalbotyra* 50 (2)).

Барановский В., 2004: *Вековые святыни. Из истории староверческих общин, храмов, кладбищ Зарасайской края*, Зарасай.

Барановский В., Поташенко Г., 2005: *Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь*, Вильнюс.

Бедуелл Г., 1996: *История церкви*, Москва.

Белла Р., 1972: "Социология религии", *Американская социология: перспективы, проблемы, методы*, Москва, 265–281.

Белявский М. Т., 1965: *Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е. Пугачева*, Москва.

Бергер П., 1994: *Капиталистическая революция (50 тезисов о процветании, равенстве и свободе)*, Москва.

Блок М., 1986: *Апология истории*, Москва.

Богословский М., 1910: "Церковный приход на русском севере в XVII веке", *Богословский вестник*, т. 2, май, 158–181.

Болонев Ф. Ф., 2004: *Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв.*, Москва.

Боченкова И. Д., 1998: "Правительственная политика в отношении староверов в конце XVIII века: проекты *просвещённого абсолютизма*", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы 4-ой научно-практической конференции, проходившей 14–15 мая 1998 г. в Москве*, Москва, 29–32.

Брежго Б. Р., 1956: *Очерки по истории крестьянского движения в Латгалии 1577–1907*, Рига.

Брук С., Кабузан В., 1984: "Миграция населения России в XVIII – начале XX века (Численность, структура, география)", *История СССР*, № 4.

Бубнов Н. Ю., 1995: *Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция*, Санкт-Петербург.

Булгаков С. В., 1991: *Православие: Очерки учения православной церкви*, Москва.

Бычков В., 1995: *Русская средневековая эстетика XI–XVII века*, Москва.

Валишевский К., 1914: *Сын Великой Екатерины*, Санкт-Петербург.

Варадинов Н., 1863: *История Министерства Внутренних Дел, т. 8, доп.: История распоряжений по расколу*, Санкт-Петербург.

Вебер М., 1994: "Социология религии", in Вебер М., *Избранное. Образ общества*: пер. с нем., Москва, 78–308.

Вестник ВСС – *Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше*, Вильно, 1929–1934.

Вознесенский А. В., 1996: *Старообрядческие издания 18–начала 19 века: Введение в изучение*, Санкт-Петербург.

Вознесенский А. В., Мангилев П. И., Починская И. В., 1996: *Издательская деятельность старообрядцев (1701–1918). Материалы к словарю*, Екатеринбург.

Волков В., 1866: *Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии*, Витебск.

Волович А. И., 1927: "История староверия в бывшем Прибалтийском крае", *Родная старина. Пробный номер*, 24 октября–6 ноября, 10–13.

Волович А. И., 2002: "Древлеправославие и первые староверческие храмы в Прибалтике", *Русские в Латвии. Вып. 3. Из истории и культуры староверия*, редактор-составитель Ил. И. Иванов, Рига, 48–57.

Воронцова А. В., 1992: "О полемике "ветковцев" с дьяконовцами: малоизученные полемические сочинения представилей "ветковского" согласия", *Мир старообрядчества. Вып. 1. Личность. Книга. Традиции*, Москва–Санкт-Петербург, 117–126.

Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя ў двух тамах, т. 1: *А–К*, Мінск, 2005.

Ганцкая О. А., 1954: "Некоторые материалы по этнографии старожильческого русского населения Литовской ССР", *Материалы Балтийской этнографо-антропологической экспедиции 1952 года*, Москва, 78–88 (Труды института этнографии Академии наук СССР, т. 23).

Гарбацкі А. А., 1999: *Стараабраднiцтва на Беларусі ў канцы XVII–пачатку XX ст. ст.*, Брэст.

Голубев П., 1930: "Вести из Сувалкского района", *Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше*, № 2.

Горбацкий А. А., 2004: *Старообрядчество на беларусских землях: Монография*, Брест.

Грицкевич В. П., 1984: "Массовая миграция русских в Литву и Белоруссию в первой половине 18 века как форма классовой борьбы против усиления крепостнического гнета (по опубликованным русским источникам)", *Lietuvos Aukštųjų Mokyklų Mokslo Darbai, Istorija*, t. 24, Vilnius, 69–83.

Грицкевич В. П., 1991: "Размеры и причины массовой миграции русских в Литву и Белоруссию во второй половине 18 в. (по опубликованным русским источникам)", *Lietuvos Aukštųjų Mokyklų Mokslo Darbai, Istorija*, t. 31, Vilnius, 53–68.

Гурьянова Н. С., 1984: "Старообрядческие сочинения XVIII–начала XIX в. о догмате немоления за государя в федосеевском согласии", *Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России*, Новосибирск, 75–86.

Гурьянова Н. С., 1988: *Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодолизма*, Новосибирск.

Данилко Е. С., 2002: *Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры*, Уфа.

Де-Пуле М., 1871: *Станислав-Август Понятовский в Гродне и Литва в 1794–1797 годах*, 2-ое изд., Санкт-Петербург.

Дружинин В. Г., 1889: *Раскол на Дону в конце 17 в.*, Санкт-Петербург.

Дружинин В. Г., 1908: *"Священноиерей" Матвей Андреев, его беседы с безпоповцами и послания к ним*, Санкт-Петербург.

Дружинин В. Г., 1912: *Писания русских старообрядцев*, Санкт-Петербург.

Духовная литература 1999 – *Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв.*, отв. ред. Н. Н. Покровский, Новосибирск.

Егоров И. И., 1990: "Старообрядческая Поморская церковь в Литве (Краткий исторический очерк)", *Китеж-Град*, № 1, 4–10.

Егоров И. И., 1991: "В память юбилея 1000-летия крещения Руси", in *Деяния Собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой 1988 г.*, Вильнюс, 49–64.

Егоров И. И., начало 1990-х гг.: *История старообрядчества* (машинопись).

Ершова О. П., 1998: "Старообрядчество в системе государственной политики России в 17 – начале 20 веков", *Древлеправославный вестник*, № 1, 21–27.

Есипов Г., 1861: *Раскольничьи дела XVIII столетия*, ч. 1, Санкт-Петербург.

Живов В. М., 1996: "Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе", *Из истории русской культуры, т. III (XVII–начало XVIII века)*, Москва, 460–485.

Живов В. М., 2002: "Церковные преобразования в царствование Петра Великого", in Живов В. М., *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*, Москва, 364–380.

Жукович П., 1915: "Сословный состав населения Западной России", *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 55, кн. 2, 257–321.

Заварина А. А., 1977: "Из истории формирования русского населения в Латвии во второй половине 18–начале 19 века", *Известия Академии наук Латвийской ССР*, № 2, 70–84.

Заварина А. А., 1986: *Русское население восточной Латвии во второй половине 19–начале 20 века: Историко-этнографический очерк*, Рига.

Заволоко И. Н., 1990: *История церкви Христовой*, Рига.

Замалеев А. Ф., 1998: *Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья*, Санкт-Петербург.

Зеньковский С. А., 1995: *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века*, Москва.

Иванец Е., 1994: "Русские старообрядцы на Мазурских озерах. Вопрос бракосочетания", in *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesym świecie*, Warszawa, 183–190.

Ивановский Н. И., 1892: *Критический разбор учения беспоповцев о церкви и таинствах*, изд. 2-ое, Казань.

Из истории мысли Белоруссии 1962 – *Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии*, Минск.

Иоаннов А. (Журавлев), 1831: *Полное историческое известие о древних стригольниках, и новых раскольниках, так называемых, старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях. Собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем, церкви Сошествия Святаго Духа, что на Большой Охте, протоиереем Андреем Иоанновым. Издание четвертое*, Санкт-Петербург.

История Белорусской ССР, Минск, 1977.

История Польши. В 3-х тт., т. 1, Москва, 1954.

История России 1996 – *История России с древнейших времён до 1861 года*, Москва.

Иустинов П., 1906: "Федосеевщина при жизни его основателя", *Христианское чтение*, февраль, 256–281; март, 391–414; апрель, 604–615.

К взаимоотношениям – Егоров И., Никитин И., Михайлов Л., "К взаимоотношениям Старообрядческой Поморской Церкви с Русской Патриаршей Церковью", *Старообрядческий церковный календарь на 1972 год*, Рига, б. г., 74–75.

Кабузан В. М., 1996: *Русские в мире. Динамика численности и расселения (1719–1989). Формирование этнических и политических границ русского народа*, Санкт-Петербург.

Каптерев Н. Ф., 1996: *Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. В 2-х томах*, т. I, Москва.

Карташев А. В., 1992: *Очерки по истории русской церкви. В 2-х томах*, Москва.

Кениньш И., 1991: *История Латвии*, Рига.

Киприянович Г. Я., 1889: *Исторический очерк Православия, Католичества и Унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени*, Вильно.

Клибанов А. И., 1996: *Духовная культура средневековой Руси*, Москва.

Климов Н. Ф., 1902: *Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II*, вып. I, Санкт-Петербург.

Корецкий П., 1863: "О раскольниках в Ковенской губернии", *Памятная книжка Ковенской губернии на 1863 год*, отдел 2, Ковно.

Короткая Т. П., Прокошина Е. С. и др., 1992: *Старообрядчество в Белоруссии*, Минск.

Коциевский А. С., 1972: "Закрепощение крестьян-старообрядцев Белоруссии в конце XVIII – начале XIX в. ", *Вопросы аграрной истории центра и северо-запада РСФСР*, Смоленск, 115–122.

Коялович М. О., 1884: *Чтения по истории Западной России*, Санкт-Петербург.

Кpамми Р., 1992: "Историческая схема выгорецких большаков", *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки*, Новосибирск, 90–102.

Краткая история 1989 – *Краткая история Старообрядческой Церкви. Старообрядческий церковный календарь на 1989 год*. Продолжение, Москва, 86–100.

Лабынцев Ю., 1979: "Памятники древнерусской письменности в изданиях старооборядческих типографий XVIII–XX вв.", *Книга. Исследования и материалы. Сборник 39*, Москва.

Ле Гофф Ж., 1992: *Цивилизация средневекового Запада*, Москва.

Лесков Н., 1989: "Сибирские картинки XVIII в.", in Лесков Н., *Собрание сочинений в 12 тт.*, т. 12, Москва, 140–250.

Лилеев М. И., 1895: *Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв.*, вып. I, Киев.

Ломоносов М. В., 1952: *Полное собрание сочинений*, т. 6, Москва-Ленинград.

Ломоносов М. В., 1986: *Избранные произведения*, Москва.

Лотман Ю. М., 1992: *Избранные статьи, т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллинн.

Лукин П. В., 2000: *Народные представления о государственной власти в России XVII в.*, Москва.

Макарий (Булгаков, епископ), 1889: *История русского раскола, известного под названием старообрядчества*, 3-е изд., Санкт-Петербург.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, 1996: *История Русской Церкви*, кн. 7: *Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). Отдел 2*, Москва.

Маркелов Г. В., 1990: "Дегуцкий летописец (вступительная статья)", in В. П. Бударагин и др. (ed), *Древлехранилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования*, Ленинград, 166–179.

Мейендорф И., протоиерей, 1997: *Православие в современном мире*, Москва.

Миролюбов И. И., 1989: "Русско-украинские духовные связи накануне раскола (об исторической преемственности учения ревнителей Старой Веры)", *Старообрядческий церковный календарь на 1989 год*, Рига, 36–42.

Мольтманн Ю., 1994: "Теология сегодня", *Путь. Международный философский журнал*, № 5, 3–81.

Морозова Н. (сост.), 2001: "Литовское старообрядчество: история, культура, язык (библиографический указатель)", *Slavistica Vilnensis*, 195–218 (*Kalbotyra* 50 (2)).

Морозова Н., Поташенко Г., 2004: "Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской – памятник литературы и историографии староверов Литвы", *Degučių metraštis* [*Chronografas, arba Kuršo ir Lietuvos metraštis = Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской*], русский текст подготовила Н. Морозова, перевод на литов. яз. И. Поташенко, комментарии к литов. тексту написал Г. Поташенко, введение написали Н. Морозова и Г. Поташенко, Vilnius, 27–47.

Морохин А. В., 2002: "Приходское духовенство и старообрядчество в Нижегородском Поволжье в первой половине XVIII в.", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции*, проходившей 19–20 ноября 2002 г. в Москве, редакторы-составители: В. И. Осипов и др., Москва, 67–71.

Мякотин В., 1889: *Крестьянский вопрос в Польше в эпоху ея разделов*, Санкт-Петербург.

Немченко В., 1963: "Русские старожилы Литвы и их говоры", *Kalbotyra*, VII, Vilnius, 63–86.

Нечипоренко Д. В.: "Александр I: духовные и религиозные интересы и политика России", *Мир и наука. Российский занимательный журнал о науке*, № 1, декабрь 1997– январь 1998, 75–83.

Никитин И. И., 1990: "Старообрядческая Церковь и Соборы", *Китеж-Град*, № 2, 5–10.

Николай Михайлович, великий князь, 1912: *Император Александр Первый*, т. 1, Санкт-Петербург.

Никольский Н. М., 1990: *История русской церкви*, Минск.

Никонов В., 2005: "Старообрядчество Латгалии (Вопросы хронологии)", *Староверие Латвии*, отв. ред.-сост. Иванов Ил. И., Рига, 312–316.

Нильский И. О., 1863: "О Преображенском московском кладбище (Материалы для истории русского раскола)", *Христианское чтение*, май, 13–66.

Нильский И., 1869: *Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольническаго учения о браке*, вып. 1, Санкт-Петербург.

Носов Б. В., 1999: "Русская политика в диссидентском вопросе в Польше (1762–1766 гг.)", *Польша и Европа в XVIII веке. Международные и внутренние факторы разделов Речи Посполитой*, Москва, 20–101.

Носов Б. В., 2004: *Установление российского господства в Речи Посполитой. 1756–1768 гг.*, Москва.

Панченко А. А., 2002: *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*, Москва.

Пашинин М., 1990: "О староверческой общине в Риге", *Старообрядческий церковный календарь на 1991 год*, Рига.

Петр Великий в его изречениях 1991 – *Петр Великий в его изречениях*. Репринтное воспроизведение издания 1910 г., Москва.

ПКВГ 1868 – *Памятная книжка Виленского губернатора на 1868 год*, Санкт-Петербург.

Плотников К., 1911: *История русского раскола старообрядчества*, Санкт-Петербург.

Плюханова М. Б., 1996: "О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле", *Из истории русской культуры*, т. 3 (XVII–начало XVIII века), Москва, 380–459.

Подмазов А. А., 1973: *Церковь без священства*, Рига.

Подмазов А. А., 1993: "Старообрядчество в Балтийском регионе. Первое столетие истории", in *Religija. Vesture. Dzive. Religiska dzive Latvija*, Rīga, 152–173.

Подмазов А. А., 1998: "Ранняя федосеевщина в Прибалтике и ее исторические судьбы", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы 4-ой научно-практической конференции*, проходившей 14–15 мая 1998 г. в Москве, Москва, 117–119.

Поезерский храм 1933 – "Поезерский храм и его строитель Т. В. Абрамов", *Китеж-Град*, № 8, 25 (12) августа, 56.

Покровский Н. Н., 1974: *Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.*, Новосибирск.

Пономарева Г., б. г.: *Русские староверы Эстонии=Vene vanausulised Eestis=Russian Old Believers in Estonia*, б. м.

Понырко Н. В., 2004: "Феодосий Васильев", *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 3 (XVII в.), часть 4: *Т–Я, дополнения*, Санк Петербург, 2004, 142–147.

Поснов М. Э., 1991: *История Христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)*, Киев.

Поташенко Г., 1998: "Первые старообрядцы в Литве: 1679–1710", in *Lietuvos sentikiai: duomenys ir tyrimai. 1996–1997*, Vilnius, 14–25.

Поташенко Г., 1999: *Старообрядческая церковь в Литве в XVII – начале XIX века*. Докторская диссертация (компьютерный набор), Вильнюс, Вильнюсский университет.

Поташенко Г., 2000: "Старообрядцы и общество Великого княжества Литовского в 18-м веке: религиозная терпимость и ее причины, *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия (IV): Русские староверы за рубежом*, Тарту, 139–153.

Поташенко Г., 2000 а: "Эмиграция старообрядцев в Великое княжество Литовское: 1700–1760-е гг.", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы* [5-ой научно-практической конференции *Старообрядчество: история, культура, современность*, проходившей в Москве 20–21 ноября 2000 г.], редакторы-составители В. И. Осипов, Е. И. Соколова, Москва, 76–86.

Поташенко Г., 2002: "Рижская федосеевская община и принятие браков в XIX в.", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы 6-ой научно-практической конференции*, проходившей в Москве 19–20 ноября 2002 г., редакторы-состави-

тели: В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова, Москва, 488–497.

Поташенко Г., 2003: "Русские староверы Польши и Литвы в 1920–1930-х гг. (по материалам старообрядческой печати)", *Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике*, т. 7, Вильнюс, 60–84.

Похилевич Д. Л., 1957: *Крестьяне Белоруссии и Литвы в XVI–XVIII вв.*, Львов.

Похилевич Д. Л., 1966: *Крестьяне Белоруссии и Литвы во второй половине XVIII в.*, Вильнюс.

Прозоров И. А., 1933: *История старообрядчества*, Каунас.

Прозоров И. А., 2002: *История старообрядчества* <2-ое изд.>, Москва.

Пшеничников П. Г., 1910: *Русские в Прибалтийском крае. Исторический очерк*, Рига.

Рихтер Е. В., 1976: *Русское население Западного Причудья (Очерки истории, материальной и духовной культуры)*, Таллинн.

Русская мысль 1991: *Русская мысль в век просвещения*, Н. Ф. Уткина, В. М. Ничик, П. С. Шкуринов и др., Москва.

Русское православие 1989: *Русское православие: вехи истории*, научный ред. А. И. Клибанов, Москва.

Рябинин И., 1911: "К вопросу о побегах русских крестьян в пределы Речи Посполитой (по письмам Игнатия Омульского к Иоахиму Хрептовичу)", *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских*, кн. 3, 12–20.

Ряжев А. С., 1994: "Государственная политика по отношению к старообрядцам-переселенцам из Речи Посполитой во второй половине 18 в.", *Сословия и государственная власть в России, 15–середина 19 в., Международная конференция – Чтения памяти академика Л. В. Черепнина. Тезисы докладов*, ч. 2, Москва, 70–77.

Самохвалова Е. И., 1968: "Среднерусские говоры в украинском окружении", *Диалектологический сборник (Материалы 2-ой диалектологической конференции)*, Ростов-на-Дону.

Семевский В. И., 1903: *Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II*, т. 1, издание 2-ое, исправленное и дополненное, Санкт-Петербург.

Сементовский А., 1872: *Этнографический обзор Витебской губернии*, Санкт-Петербург.

Сивицкене М. К., 1988: "Русские говоры Литвы в связи с исходной локализацией", in Костючук Л. Я. (ред.), *Псковские говоры в прошлом и настоящем*, Ленинград, 126–134.

Синицына Н. В., 1996: "Соловецкое восстание (1668–1676)", in Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви, кн. 7: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). Отдел 2*, Москва, 506–516.

Смилянская Е. Б., 1998: "Старообрядчество Бесарабии: история и книжность", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы IV научно-практической конференции*, проходившей 14–15 мая 1998 г. в Москве, редакторы-составители: О. Е. Ершова и др., Москва, 211–213.

Смилянская Е. Б., 1999: "К изучению историко-культурного значения Ветковско-Стародубского старообрядческого центра в XVIII–XX вв.", *История Церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства 22–25 1999 года*, Екатеринбург, 205–210.

Смирнов П. С., 1895: *История русского раскола старообрядчества*, Санкт-Петербург.

Смирнов П. С., 1898: *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург.

Смирнов П. С., 1906: "Начало безпоповщинской полемики по вопросу о браке", *Христианское чтение*, август–ноябрь.

Смирнов П. С., 1909: *Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века*, Санкт-Петербург.

Смолич И. К., 1996: *История Русской Церкви (1700–1917)*, кн. 8, ч. 1, Москва.

Смолич И. К., 1997: *История Русской Церкви (1700–1917)*, кн. 8, ч. 2, Москва.

Соловьев С. М., 1964–1965: *История России с древнейших времён. В 15-ти тт.*, кн. 12–13, Москва.

Соловьев С. М., 1876: *История России с древнейших времён*, т. 19, 2-ое изд., Москва.

Соловьев С. М., б. г.: *История России с,древнейших времён*, кн. 4, т. 16–20, 2-ое изд., Санкт-Петербург.

Соловьев С. М., 1998: *История России с древнейших времен*, кн. 12, тт. 23–24, Москва.

Сочинения Ивана Посошкова: Изданы Михаилом Погодиным, ч. 1, Москва, 1842.

Станкевич А,. 1909: *Очерки возникновения русских поселений на Литве*, Вильна.

Станкевич А., 1909 а: "Русские поселения Ковенской губернии", *Виленский временник*, кн. 4, Вильна.

Станкевич Г. П., 2002: "Светская и церковная власть и старообрядцы на Черниговщине в последней четверти XVII–XVIII вв.", *Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции*, проходившей в г. Москве 19–20 ноября 2002 г., редакторы-составители: В. И. Осипов и др., Москва, 31–42.

Старообрядчество 1996 – *Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря*, Москва.

Стефанович П. С., 2002: *Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках*, Москва.

Сырцов И. Я., 1888: *Возмущение соловецких монахов-старообрядцев*, Кострома.

Таганцев Н. С., 2003: *Уголовное право (Общая часть)*, часть 2. По изданию 1902 года, http://www.allpravo.ru/library/, просмотр в ноябре 2005 г.

Таранец С., 2004: *Старообрядчество города Киева и Киевской губернии*, Киев.

Троицкий С. М., 1966: *Финансовая политика русского абсолютизма в 18 веке*, Москва.

Уолцер М., 2000: *О терпимости*, перевод с англ. яз. И. Мюрнберг, Москва.

Успенский Б. А., 1994: "История и семиотика", in Успенский Б. А., *Избранные труды, т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва, 9–50.

Февр Л., 1991: *Бои за историю*, Москва.

Фишман О. М., 2003: *Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы*, Москва.

Флоровский Г., 1991: *Пути русского богословия*, Вильнюс.

Хвальковский А. В., Юхименко Е. М., 1999: "Поморское староверие в Москве", *Старообрядчество в России (XVII–XX века)*, ответственый редактор и составитель Е. М. Юхименко, Москва.

Худушина И. Ф., 1995: *Царь. Бог. Россия. Самопознание русского дворянства (конец XVIII–первая треть XIX вв.)*, Москва.

Цыпин В., 1996: *Церковное право*, Москва.

Цыпин В., прот., 2000: "Правовой статус Церкви и духовенства при Екатерине Второй", *Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы*, Москва, 146–156.

Чекмонас В., Морозова Н., 1998: "О понятии, особеностях и проблемах происхождения традиционного говора старообрядцев Литвы", *Старообрядцы Литвы: исследования и материалы (1996–1997)*, Вильнюс, 41–61.

Чистович И., 1880: "Диссидентский вопрос в Польше в первой половине XVIII столетия", *Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук*, т. 21, № 3.

Чулков Г., 1991: *Императоры: Психологические портреты*, Москва.

Шахов М. О., 1997: *Философские аспекты староверия*, Москва.

Шахов М. О., 2001: *Старообрядческое мировозрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция*, Москва.

Шмеман А., 1996: *Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе*, Москва.

Шульгин В. С., 1969: ""Капитоновщина" и ее место в расколе XVII в.", *История СССР*, № 4 (июль-август), 130–139.

Шульце-Вессель М., 1999: "А. И. Остерман и его политика в отношении Польши в историческом освещении", *Польша и Европа в XVIII веке. Международные и внутренние факторы разделов Речи Посполитой*, Москва, 6–19.

Щапов 1998 – Щапов Я. Н., Васильева О. Ю., Зырянов П. И., Ковальчюк А. В., Кучумов В. А., Яковенко С. Г., *Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII–первой половине XX века*, 1998, 155–163, www.auditorium.ru, просмотр в июне 2005 г.

Щапов А. П., 1859: *Русский раскол старообрядчества*, Казань.

Эйдельман Н. Я., 1988: "Грань веков", *В борьбе за власть: Страницы политической истории России 18 в.*, Москва, 283–605.

Юзов И., 1881: *Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане*, Санкт-Петербург.

Юхименко Е. М., 1984: ""Виноград Российский" Семена Денисова (текстологический анализ)", *Древнерусская литература. Источниковедение*, Ленинград, 249–262.

Юхименко Е. М., 2002: *Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература*, т. 1, Москва.

Юхименко Е. М., 2005: "Духовная жизнь старообрядческой общины и летописание: Выго-Лексинский и Дегуцкий летописцы", *Староверие Латвии*, отв. ред.-сост. Иванов Ил. И., Рига, 88–95.

Aries Ph., 1993: *Mirties supratimas Vakarų kultūros istorijoje. Esė rinkinys*, Vilnius.

Beresnevičius G., 1997: *Religijotyros įvadas*, Vilnius.

Berger P., 1967: *Social Reality of Religion*, New York.

Berger P., 1990: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York.

Bumblauskas A., 2005: *Senosios Lietuvos istorija: 1009–1795*, Vilnius.

Cierniak U., 1997: *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*, Częstochowa.

Crummey R., 1970: *The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and the Russian State, 1694–1855*, Madison.

Crummey R., 1993: "Old Belief as popular religion: New Approaches", *Slavic Review*, Nr. 4, vol. 52, 700–712.

Davies N., 1998: *Dievo žaislas: Lenkijos istorija*, t. 1, Vilnius.

Dzieje Polski, pod red. J. Topolskiego, Warszawa, 1981.

Gaučas P., 1997: *Etnolingvistinė Rytų Lietuvos gyventojų raida XVII a. antroje pusėje–1939 m.: istorinė-geografinė analizė: daktaro disertacija*, Vilnius, Vilniaus universitetas.

Grek-Pabisowa I., 1958: "Niektóre wiadomości o starowiercach zamieszkałych na terenie Polski", *Slavia Orientalis* (Warszawa), VIII, Nr. 4, 135–150.

Grek-Pabisowa I., 1999: *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa.

Gudavičius H., 1990: "Kaip atsirado Daniliškės?", *Dienovidis*, Nr. 5, lapkričio 25–gruodžio 7.

History of the Church, edited by Hubert Jedin & John Dolan, t. 1–9, Crossroad–New York, 1989–1990.

Hof U. I., 1996: *Švietimo epochos Europa*, Vilnius.

Iwaniec E., 1977: *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa.

Iwaniec E., 1994: "Русские старообрядцы на Мазурских озерах. Вопрос бракосочетания", *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym swiecie*, Warszawa, 183–190.

Iwaniec E., 2001: *Droga Konstantyna Golubowa od starowierstwa do prawosławia*, Białystok.

Jakubowski W., 1961: "Z historii kolonij staroobrzędowców rosyjskich na Mazurach", *Slavia Orientalis* (Warszawa), Nr. 1, 81–103.

Jaroszewicz-Pieresławcew Z., 1995: *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.

Jaroszewicz-Piereslawcew Z., 2003: *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn.

Jučas M., 1972: *Baudžiavos irimas Lietuvoje*, Vilnius.

Jurginis J., 1965: *Renesansas ir humanizmas Lietuvoje*. Vilnius.

Jurginis J., 1984: *Istorija ir kultūra. Kultūros pažangos apybraižos*, Vilnius.

Kavolis V., 1994: *Žmogus istorijoje*, Vilnius.

Kavolis V., 1996: *Kultūros dirbtuvė*, Vilnius.

Kiaupa, Kiaupienė, Kuncevičius 1995 – Kiaupa Z., Kiaupienė J., Kuncevičius A., *Lietuvos istorija iki 1795 m.*, Vilnius.

Korzon T., 1897: *Wewnętrznie dzieje Polski za Stanisława Augusta, 1764–1794*, t. 1, Kraków–Warszawa.

Kregždė J., 1980: *Reformacija Lietuvoje*, Chicago.

Krikščionybės Lietuvoje istorija, sudarytojas V. Ališauskas, Vilnius, 2006.

Laukaitytė R., 2003: *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje*, Vilnius.

Lebionka J., 2000: "Širvintų parapijos gyventojų socialinė padėtis 1795 metais", *Širvintos*, Vilnius, 69–75.

Lietuviškos spaudos praeitis, *Kultūra*, 1932, Nr. 2, 124–125.

Lietuvos istorija, red. A. Šapoka, Vilnius, 1989.

Lietuvos TSR istorija 1957 – *Lietuvos TSR istorija: Nuo seniausių laikų iki 1861 metų*, t. 1, Vilnius.

Lietuvos TSR istorija 1986 – *Lietuvos TSR istorija: Nuo seniausių laikų iki 1917* m., t. 1, Vilnius.

Maksimaitienė O., 1991: *Lietuvos istorinės geografijos ir kartografijos bruožai*, Vilnius.

Marcinkevičius A., Kaubrys S., 2003: *Lietuvos stačiatikių bažnyčia, 1918–1939 m.*, Vilnius.

Massie R., 1980: *Peter the Great, his life and world*, New York.

Morzy J., 1965: *Kryzys demograficzny na Litwie i Białorusi w drugiej połowie XVII wieku*, Poznań.

Ochmanski J., 1982: *Historia Litwy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

Podmazovs A., 2001: *Vecticība Latvijā*, Rīga.

Potašenko G., 1993: "Sentikiai ir Lietuva", *Liaudies kultūra*, Nr. 6, 21–26.

Potašenko G., 2001: "Sentikiai", *LDK kultūros žodynas. Tyrinėjimai ir vaizdai*, Vilnius, 635–654.

Tazbir J., 1957: *Netolerancja wyznaniowa i wygnanie arian*, Warszawa.

Tazbir J., 1966: *Historia kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795)*, Warszawa.

Šapoka A., 1934: "Iš kur Lietuvoje rusai?", *Šviesos keliai*, Nr. 7, 426–429.

Wandycz P., 1997: *Laisvės kaina: Vidurio Rytų Europos istorija nuo viduramžių iki dabarties*, Vilnius.

Weber M., 1997: *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*, Vilnius.

Wielhorski W., 1953: Stosunki narodowośćiowe, wyznaniowe i językowe, *Dzieje Wielkego Księstwa Litewskiego* (Alma Mater Vilnensis).

Zernack K., 1997: "Abiejų Tautų Respublika josios padalinimo metu", *Lietuvos valstybė XII–XVIII a. Straipsnių rinkinys*, Vilnius, 423–448.

Zielińska A., 1996: *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.

СПИСОК ДОКУМЕНТОВ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ДАННОЙ КНИГЕ

Раздел I

1. Протопоп Аввакум о церковных реформах. *Житие* Аввакума (фрагменты)

2. Взгляд на реформы патриарха Никона и возникновение старообрядчества митрополита Макария (Булгакова)

3. Взгляд на реформы патриарха Никона историка Н. Каптерева

4. Постановление московского собора от 13 мая 1667 г., осудившего старые обряды и их сторонников

5. Историк Н. Каптерев о постановлениях московских соборов 1666–1667 гг.

6. Взгляд на церковные новшества самой влиятельной в России братьи Соловецкого монастыря. Пятая соловецкая челобитная (фрагменты)

7. Изложение догматического учения беспоповцев. Из приговора беспоповского собора в Новгороде (3 июня 1694)

8. Богословско-полемическая мысль раннего старообрядчества. Фрагменты из *Поморских ответов* (1723)

9. Русский церковный раскол и старообрядческое движение в оценке современного слависта С. Зеньковского

10. Взгляд на реформы патриарха Никона и раскол современного историка культуры Б. Успенского

11. Русский церковный раскол и староверие в оценке современного философа М. Шахова

Раздел II

12. Иерархи Русской Церкви о староверах и еретиках. Выписка из деяний московского собора 1666–1667 гг.

13. Собор Русской православной церкви 1681 г. Постановление о старообрядцах

14. Царская грамота Новгородскому митрополиту Корнилию "О повсеместном сыске и предании суду раскольников" (14 ноября 1682)

15. Царская грамота Новгородскому митрополиту Корнилию о передаче под надзор в монастыри старообрядцев (18 ноября 1684)

16. Религиозные преследования старообрядцев в России. Из указа царицы Софьи "О наказании разсеевающих и принимающих ереси и расколы" (1684)

17. Инструкция старостам поповским, или благочинным смотрителям от патриарха Адриана (26 декабря 1697) (фрагмент)

18. Староверы в России при Петре I. Краткий перечень мер против старообрядцев, предписанных постановлениями гражданских и церковных властей

19. Указ Петра I "О переписи раскольников, как светских, так чернцов и черниц, и о положении на них окладов против настоящаго платежа вдвое" (18 февраля 1716)

20. Регламент или устав духовной коллегии (25 января 1721) (фрагмент)

21. Указ Синода "О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви" (15 мая 1722)

22. Указ Сената "Об учинении во всех пограничных городах по рубежам застав и об определении на оныя из полков офицеров, для поимки беглых" (8 марта 1723)

23. Указ Синода "О высылке раскольников из Курляндии на прежния места, и об отсылке оттуда Православных Россиян, уклоняющихся от исповеди, в Ригу к священникам для исполнения сего христианскаго долга" (9 сентября 1724)

24. Строгие меры против организаторов эмиграции россиян. Указ Сената "О наказании за подговор к побегу в Польшу" (20 ноября 1728)

25. Указ императрицы Анны Иоанновны о свободном возвращении эмигрантов в Россию (17 января 1734)

26. Планы российских властей по принудительному возвращению староверов из Речи Посполитой. Из доклада Кабинета министров "Об удержании в Смоленской губернии крестьян от побегов и о забрании в Польше Российских беглецов находящимися там Российскими войсками", утвержденного императрицей (31 июля 1734)

27. Механизм осуществления государственной политики в отношении старообрядцев. Доклад Сената "О порядке рассылки беглых раскольников, о непоселении их в Украйине и при Украинской линии и о старании открывать их учителей", утвержденный Анной Иоанновной (4 сентября 1735)

28. Указ Анны Иоанновны Сенату "О сборе с раскольников рекрут, с 50 душ по одному человеку, и лошадей, со 160 душ по одной" (11 декабря 1738)

29. Указ Анны Иоанновны, изданный по ведомству Военной коллегии, "Об отправлении Смоленского гарнизонного полка на Великие Луки для распределения по форпостам до самой Лифляндской границы и об удержании крестьян от побегов в Польшу" (19 мая 1739)

30. Общий указ Сената и Синода "О запрещении раскольникам именовать себя староверцами, скитскими общежителями и пустынножителями, и о подтверждении, чтобы они православных в раскол не обращали, не держали беглых, безпаспортных, ходили в определенном для них платье, и для отлучек своих брали себе, где следует по законам, паспорты" (13 мая 1745)

31. Взгляд современного русского историка на законодательство о старообрядцах и их положение в российском обществе в XVIII в.

32. Указ Петра III "О сочинении особого положения для раскольников, которые, удаляясь за границу, пожелают возвратиться в отечество, с тем, чтобы им в отправлении закона по их книгам возбранения не было" (29 января 1762)

33. Взгляд российского военнослужащего на староверов и трудности предотвращения эмиграции россиян. Сообщение пограничного комиссара майора Сковидова из псковской провинции в Сенат (16 октября 1762)

34. Указ императрицы Екатерины II "О позволении раскольникам выходить и селиться в России на местах означенных в прилагаемом у сего реэстре" (14 декабря 1762)

35. Мнение архиереев синодальной Церкви об условиях принятия старообрядцев, которые пожелали вернуться из-за границы в Россию. Взгляд Тверского епископа Афанасия (август 1763)

36. Взгляд Екатерины II на религиозный раскол в российском обществе, двуперстие и староверов как подданных. Речь императрицы на общей конференции Сената и Синода (15 сентября 1763)

37. Екатерина II о российских эмигрантах в Польше и Литве. Из записок Екатерины II о беглых (1763 или 1764)

38. Манифест "О учинении вновь переписи незаписавшимся потаенным раскольникам и о положении их в оклад" (3 марта 1764)

39. Взгляд российского правительства на эмигрантов-невозвращенцев. Указ Сената "О записке и отсылке в Сибирь не добровольно возвращающихся из Польши и Литвы беглецов и о зачете крепостных людей владельцам их за рекрут" (11 мая 1765)

40. Положение старообрядцев в России при Екатерине II. Краткий перечень мер в отношении староверов, предписанных постановлениями гражданских и церковных властей

41. Меры правительства против староверов. Разъяснение Синода Сенату "О недозволении строить раскольнические церкви и часовни" (21 июля 1768)

42. Манифест Екатерины II "О вызове воинских нижних чинов, крестьян и посполитых людей, самовольно отлучившихся за границу" (5 мая 1779)

43. Отмена экономической дискриминации староверов в России. Указ Сената от 8 ноября 1782 г., освобождающий их от двойного подушного налога

44. Меры российского правительства в отношении русских эмигрантов за границей. Из конвенции о торговле и границах между Россией и Курляндией (10 мая 1783)

45. Указ Сената "О дозволении выбирать раскольников в городовые службы на основании Городового Положения" (12 августа 1785)

46. Стремление российских властей привлечь на свою сторону "тихую и спокойную" часть крестьян ВкЛ. Взгляд князя Н. Репнина на староверов в ВкЛ (1794)

47. Первые староверы в Курляндии. Фрагменты из *Дегуцкого летописца*

48. Отношение российского правительства к русским, желающим остаться на прежде занятых землях ВкЛ. Из Андрусовского договора (1667)

49. Первый старовер на территории современной Литвы. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

50. Эмиграция россиян из Торопецкого уезда в ВкЛ в конце XVII в. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

51. Эмиграция старообрядцев из России в ВкЛ на рубеже XVII и XVIII вв. Фрагмент из *Жития Феодосия Васильева*

52. Эмиграция россиян из Великолуцкого и Новгородского уезда в ВкЛ в первой трети XVIII в. Экстракт из канцелярии Лифляндского генерал-губернатора в Сенат из допросов русских беглых крестьян, присланных в Рижский гарнизон из ВкЛ (11 сентября 1735)

53. Эмиграция россиян из Великолуцкого и Новгородского уезда в ВкЛ в первой трети

Раздел III

во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

70. Иммиграция староверов из российской Лифляндии в ВкЛ и их социальное положение во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

71. Иммиграция староверов из российской Лифляндии и их социальное положение в ВкЛ во второй половине XVIII в. Из опросов русских деревни Римки Виленской губернии (1826)

72. Староверческие поселения в ВкЛ (затем Ковенской губернии России). Данные русского исследователя начала XX в.

73. Постановление чрезвычайного Варшавского сейма о разрешении горожанам и иностранцам приобретать наследственные земли и владения (1775)

74. Отношение дворян ВкЛ к российским переселенцам и их социальное положение в 1780–1790-х гг. Взгляд русского историка

75. Социально-правовое положение староверов в ВкЛ. Сведения из Витебской губернии, полученные в 1860-х гг. православным священником В. Волковым

76. Места староверческих поселений в ВкЛ. Из "Реестра, сочиненного в волостной описных государевых раскольнических слобод конторе, по разведыванию чрез проезжающих за границу в Польскую область имеющих торговой промысел оных описных слобод обывателей <...>" (1760-е)

77. Сведения о численности россиян в Речи Посполитой. Из докладных записок в Сенат надворного советника А. Свечина (1759–1760)

78. Сведения о многочисленности россиян за рубежом. Из показаний ветковских монахов Феодосия и Филарета (1760)

79. О численности россиян за рубежом. Из сообщения императрице торопецкого купца старовера М. Яковлева (март 1762)

80. Численность россиян в Речи Посполитой по оценкам российских властей. Отрывок из документов, касающихся первого раздела Речи Посполитой (1772)

81. Численность староверов в Речи Посполитой по данным польского историка Т. Кожона

Раздел IV

82. Проявление веротерпимости при Александре I в отношении к староверам. Указ царя от 2 февраля 1803 г.

83. Личная веротерпимость Александра I. Отрывок из *Дегуцкого летописца* о встрече императора с федосеевцами в Литве (1813)

84. Усиление надзора за федосеевцами в Российской империи. Из указов Александра I к начальникам губерний (апрель–май 1820)

85. Взгляд правительства на федосеевцев и характеристика политики, проводимой по отношению к староверам с 1803 по 1825 гг.

86. Призыв императора к реэмиграции россиян. Манифест "О всемилостивейшем прощении беглецов, укрывающихся в заграничных местах" (15 марта 1801)

87. Об отношении царских властей к (ре)эмиграции. Распоряжение министра внутренних

дел литовскому военному губернатору Л. Бенингсену о порядке приема лиц, ранее бежавших из России за границу (18 октября 1804)

88. О социально-правовом положении староверов в Литве после присоединения этого края к России. Указ Александра I Сенату (9 апреля 1806)

89. Эмиграция и возвращение россиян из-за рубежа. Из постановления Виленского губернского правления (1816)

90. Эмиграция и возвращение россиян из-за рубежа. Из постановления Виленского губернского правления (1825)

91. Социальное положение состоятельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

92. Внутренняя миграция и социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

93. Внутренняя миграция и социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

94. Социальное положение безземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

95. Внутренняя миграция и социальное положение малоземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

96. Социальное положение малоземельных староверов в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

97. Миграция и социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

98. Социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

99. Социальное положение староверов-середняков в начале XIX в. Из опроса русских в Виленской губернии (1826)

100. Закрепощение свободных крестьян и их сопротивление. Постановление Виленского губернского правления (20 мая 1816)

101. Образ староверов в литовском обществе в начале XIX в. Из статьи неизвестного автора в журнале *Dziennik Wileński* (1819)

Раздел V

102. Устройство обителей близ Русаново около Невеля (1699–1708) и их религиозная жизнь. Отрывок из *Жития Феодосия Васильева* (1742)

103. О первом достоверно известном старообрядческом храме в северо-западной части ВкЛ. Фрагмент из *Дегуцкого летописца*

104. Полемика между федосеевцами и поморцами в начале XVIII в. Послание Феодосия Васильева из Русановской обители на Выг (1705)

105. Краткая биография и словесный портрет Феодосия Васильева. Из *Исторического словаря* П. Любопытного (1821)

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

19. Крест "Распятье" с надписью І.Н.Ц.І. См. *Lietuvos sakralinė dailė, t. 1: Tapyba. Skulptūra. Grafika*, Sudarytoja Dalia Tarandaitė, Vilnius, 2003, p. 206, Nr. 74.

20. Крест "Распятье" с надписью Ц.С.І.Х. См. *Lietuvos sakralinė dailė, t. 1: Tapyba. Skulptūra. Grafika*, Sudarytoja Dalia Tarandaitė, Vilnius, 2003, p. 203, Nr. 62.

21. Старообрядческий храм в Поезерцах (ныне Аникщяйский р-н). Фото А. Петрашюнаса (1990-е гг.)

22. Портрет Федора Саманского. Неизвестный художник. Конец XVIII (?) или начало XIX (?) вв. См. Podmazovs 2001, илл. приложение.

23. Старообрядческий храм в Данилишках (ныне Тракайский р-н). Фото А. Петрашюнаса (1990-е гг.)

24. Старообрядческий храм в Гаю (ныне Шальчининкский р-н). Фото А. Петрашюнаса (1990-е гг.)

25. Часовня на старообрядческом кладбище в Дегутях. См. *Китеж-Град*, 1933, № 6.

26. Старообрядческий храм в Михалово (ныне Игналинский р-н). Фото А. Петрашюнаса (1990-е гг.)

27. Старообрядческие приходы в Виленской губернии (начало 1820-х гг.). Карту составил Г. Поташенко. Макет карты Н. Морозовой.

28. Старый крест на старообрядческом кладбище в Стырнишках (Рокишкский р-н). Фото А. Петрашюнаса (1990-е гг.)

29. Федосеевец книжной. См. Иоаннов 1831, 154.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Курсивом выделены имена исследователей, писателей и собирателей рукописей. В указателе приняты сокращения: г. – город, гос. – государственный, дер. – деревня, рос. – российский, российская, св. – святой, святая.

ГРИГОРИЙ ПОТАШЕНКО
Староверие
в Литве
Вторая половина XVII – начало XIX вв.
Исследования, документы и материалы

Viršelio dail. Tomas Vyšniauskas

Užsk. Nr.182. Išleido leidykla „Aidai“
Didžioji g. 34, LT-01128 Vilnius
www.aidai.lt

Spausdino UAB „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

Интерес к многоликому прошлому Литвы неминуемо ведет и к постижению истории местного староверия. До сих пор в литовской и зарубежной историографии не было специальных работ по этой теме. Настоящее издание впервые знакомит широкий круг читателей с историей староверов-беспоповцев, прежде всего федосеевцев, на северо-западных землях Великого княжества Литовского со второй половины XVII в. по 1823 г.

Книга состоит из пяти тематических разделов, каждый из которых содержит исследовательскую часть и подборку документов и материалов, как ранее опубликованных, так и вводимых в научный оборот впервые. В аналитической части рассматриваются драматические и трагические события Русской православной церкви середины XVII в., религиозное и социальное положение староверов в России и в Речи Посполитой, причины и этапы эмиграции россиян за рубеж, становление церковной организации беспоповцев сначала в Великом княжестве Литовском, а затем, в 1795–1823 гг., снова в России.

Издание адресовано как специалистам, так и всем интересующимся историей староверия, прошлым религиозных меньшинств и формами терпимости в старой Литве.

ISBN 9955-656-30-1

